NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

Vol. IV DECEMBER 1960 Fasc. 4

WILLIAM A. BEARDSLEE, The casting of Lots at Qumran and in the Book of Acts 245
G. BRAUMANN, Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Seligpreisungen Mt v 3-12 253
NORMAN WALKER, "After three days" 261
J. BAUER, ΠΟΛΛΟΙ Luk i 1 263
W. GRUNDMANN, Paulus, aus dem Volke Israel, Apostel der Völker 267
A. J. B. HIGGINS, Non-gnostic sayings in the Gospel of Thomas 292
H. W. MONTEFIORE, Josephus and the New Testament . . . . 307 (Continued)
J. DE SAVIGNAC, Le messianisme de Philon d'Alexandrie . . 319

PACIFIC LUTHERAN THEOLOGICAL SEMINARY

LEIDEN
E. J. BRILL
1960

NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

EDITORIAL BOARD:

President: W. C. VAN UNNIK, Utrecht, Netherlands.

Members: P. BRATSIOTIS, Athens, Greece; H. CLAVIER, Strasbourg, France; K. W. CLARK, Durham N.C., U.S.A.; A. DESCAMPS, Louvain, Belgium; J. W. DOEVE, Musselkanaal (Gron.), Netherlands; J. DORESSE, Fontenay-aux-Roses (Seine), France; C. W. DUGMORE, Manchester, Great Britain; DOM JAC. DUPONT O.S.B., Brugge, Belgium; A. GEYSER, Pretoria, South Africa; W. GROSSOUW, Nijmegen, Netherlands; PH. H. MENOUD, Neuchâtel, Switzerland; BO REICKE, Basle, Switzerland; P. SCHUBERT, Yale University, New Haven, Connecticut, U.S.A.; E. STAUFFER, Erlangen, Germany.

EDITORIAL STAFF:

Professor W. C. VAN UNNIK, Utrecht, The Netherlands;
Dr. J. W. DOEVE, *Secretary*, Marktstraat 13, Musselkanaal, The Netherlands, telephone: Musselkanaal 2886, to whom all manuscripts and books for review should be addressed.

The publisher is E. J. BRILL, Leiden, The Netherlands, to whom subscriptions may be sent. The price is Gld. 26.— a year.

MITTEILUNG AN UNSERE SUBSKRIBENTEN

Wir überlassen Ihnen in der Anlage das letzte Heft des laufenden Bandes / Jahrganges der von Ihnen abonnierten Zeitschrift. Bitte senden Sie uns Ihren Erneuerungsauftrag, falls Sie dies nicht bereits getan haben; oder Ihrem Buchhändler wenn die Zeitschrift über ihn bezogen wird.

Weiter möchten wir Sie höfl. bitten, Ihre Subskription pro Band anstatt pro Jahrgang zu tätigen. Bände und Jahrgänge überschneiden einander leider öfters, und daraus könnten sich leicht Verzögerungen ergeben.

Ihnen schon im voraus für Ihre Bemühungen bestens dankend, verbleiben wir

Mit vorzüglicher Hochachtung,
E. J. BRILL, LEIDEN

MEDEDELING AAN ONZE ABONNÉ'S

Wij zenden U de laatste aflevering van het (de) lopende deel (jaargang) van bijgaand tijdschrift. Wij verzoeken U vriendelijk, ons Uw verlenging te doen toekomen, voorzover dit nog niet is geschied; of aan Uw boekhandelaar indien U het tijdschrift via deze betrekt.

Voorts zouden wij het zeer op prijs stellen, indien U Uw abonnement per deel in plaats van per jaargang zoudt willen plaatsen. De delen corresponderen namelijk dikwijls niet precies met jaargangen, waardoor nauwkeurige uitvoering van de bestelling moeilijk wordt en vertragingen kunnen ontstaan. Door abonnement per deel worden dergelijke problemen vermeden.

U bij voorbaat dankend voor Uw medewerking, tekenen wij

Hoogachtend,
E. J. BRILL, LEIDEN

NOTICE TO OUR SUBSCRIBERS

We are sending you herewith the concluding fascicle of the current volume / year of our journal. May we kindly request you to let us have your renewal, unless you have already done so. If your subscription is handled by your bookseller, kindly send renewal through him.

Further, you would greatly oblige us by subscribing per volume instead of per annum. In fact, volumes do not always cover individual years, sometimes they even overlap. And this might involve delays in supply.

Thanking you in advance for your kind cooperation we are,

Yours faithfully,
E. J. BRILL, LEIDEN

AVIS À NOS SOUSCRIPTEURS

Nous avons l'avantage de vous adresser ci-joint le dernier fascicule du volume / de l'année en cours de notre revue. Veuillez nous faire parvenir votre renouvellement, si ce n'est pas chose faite. Bien entendu, les souscriptions faites par votre libraire sont à renouveler par son intermédiaire.

D'autre part, nous vous serions très obligés de bien vouloir souscrire par volume, plûtot que par année. Les volumes, en effet, ne correspondant pas toujours avec des années, la souscription par volume nous facilitera la suite à donner à votre commande.

Nous vous remercions d'avance de votre coopération à cet égard.

Sentiments dévoués
E. J. BRILL, LEIDEN

THE CASTING OF LOTS AT QUMRAN AND IN THE BOOK OF ACTS

BY

WILLIAM A. BEARDSLEE
Emory University

The casting of lots in the Book of Acts is usually regarded as an actual survival of the ancient practice which, in simple societies, still functions to express a divine decision. Recent studies of the meaning of the "lot" at Qumran, however, suggest that behind the story of Acts there may lie a metaphorical use of the term "lot" to mean "decision". In order to examine this possibility, the background of the term, both in Judaism and in the Hellenistic world, must be set forth briefly.

The original function of the lot in judicial decision appears in the Old Testament in such instances as the story of Achan [1]) and the decision between David and Jonathan [2]). The actual casting of lots maintained itself in Hebrew religious life in certain ritual practices, such as the decision between the two goats on the Day of Atonement, and the assignment of tasks in the temple to the priests [3]), but the sacred lots, the Urim and Thummim, were unknown in the post-exilic period [4]). On the whole the actual casting of lots played a small role in Hebrew and Jewish religious life, as is only natural in view of the strong element of responsibility in the confrontation of the holy which is characteristic both of the legal and of the prophetic apprehension of Yahweh. Naturally the casting of lots in secularized form existed in Hebrew and Jewish life. In Judaism, however, this practice seems to have been confined to relatively trivial or purely playful functions [5]).

---

[1]) Josh vii 10-21.

[2]) 1 Sam xiv 40-42.

[3]) Lev xvi 8; cf. Yoma 4, 1; 1 Chron xxv 8; xxvi 13; cf. Yoma 2, 1-4; Josephus, *Ant.* 7, 7, 366-67.

[4]) Ezra ii 63.

[5]) Cf. Shab. 23, 2 and b. Shab. 149b, and the "heads I win, tails you lose" story of Midrash Rabbah, Lam. I, 1, 6. For the lot in legal decisions, see b. Baba Bathra 106b (division of land among the heirs), where the technical

In contrast, the Graeco-Hellenistic world early knew the judicial lot of antagonistic play, and as time passed the actual use of the lot maintained and extended itself, becoming not so much an expression of the numinous as a restraint upon personal ambition. This wider use of the lot was no doubt associated with the more fatalistic apprehension of the divine which was characteristic of much of the Graeco-Hellenistic world [1]). An obvious example is the choice of responsible officials by lot, a practice attributed by Aristotle to Solon and still practiced to some extent in Roman Egypt, as papyri make clear [2]).

More important, in the Hebrew-Jewish tradition, than the actual practice of lot-casting was the theological use of this metaphor to describe the divine decision. The strictly unilateral character of the decision before God by lot—the absence of outright human action in the outcome—made the lot a suitable way in which to describe the sovereign and gracious purpose of God. At one significant point in the great origin-story of the covenant community the casting of lots plays a significant role—in the division of the land among the tribes by lot [3]). Here the theological meaning is that the good gifts which were received were given, not achieved. Thus the metaphor is close to the metaphor of the "inheritance", to which it is, of course, in Greek, linguistically related.

The term "lot" as the decision of God or the gift which results from it may be thought of in terms of his present gracious gift:

> The Lord is my chosen portion and my cup;
> Thou holdest my lot [4]).

The word is also used of a great coming decision or action:

---

legal questions lead to reminiscence of the division of Canaan by lot, but the awareness of divine presence in the lot is entirely confined to the remembered ancient instance.

[1]) The lot in situations of conflict of ambition, (both ambition to seize power and desire to evade responsibility) is common from Homer on (e.g. *Il.* VII, 170-79); that this function was still very familiar in Hellenistic times is shown, e.g., by the many references in Plutarch; cf. *Timoleon* 31, 3-4, 251. On the lot and fate, cf. Eurip. Rhesus 545; cf. EHRENBERG in *Pauly-Wissowa*, XIII, 1463, and Philo's awareness of the uncertainty of the lot (e.g. *De spec. leg.* 4, 1, 151; *Quis rer. div. heres*, 179).

[2]) Aristotle, *Ath. Resp.* 8; on Roman Egypt see FRANK F. ABBOTT and ALLAN C. JOHNSON, *Municipal Administration in the Roman Empire* (Princeton, 1926), pp. 78, 520-21, and MOULTON and MILLIGAN, *Vocabulary*, *s.v.*

[3]) Num xxvi 55-56; Josh xviii 6; cf. W. FOERSTER, *TWNT* III, 759.

[4]) Ps xvi 5.

He has cast the lot for them
His hand has portioned it out to them with the line;
They shall possess it forever [1]).

Here we approach the use of the "lot" as a term for the eschatological decision of God, a usage which occurs in a number of places in the apocalyptic literature, but is particularly characteristic of Qumran [2]).

In the Qumran literature the metaphor of the lot is widely used for the divine eschatological decision. It is used both for God's purpose as a whole, and for the destiny of the individual, and is thus related to the metaphor of the heavenly book or scroll, or the tablets in heaven which contain the divine plan or the names of the elect [3]). In the dualistic language of Qumran the contrast between two lots frequently appears: the lot of the righteous and the lot of the wicked [4]), the lot of the sons of light in contrast to the lot of the sons of darkness [5]), the men of God's lot and the men of Belial's lot:

And the priests shall bless all the men of
God's lot, who walk perfectly in all his ways...
And then the Levites curse all
the men of Belial's lot, and proclaim... [6])

But these "lots" are God's decision, and do not represent an ultimate dualism. The lots are assigned in an eschatological sense, so that a person's present state in one group or the other is an anticipation of his ultimate destiny [7]).

By derivation from its theological meaning, "lot" comes to mean the station assigned by God within the community. "No one shall either fall from his station, or rise from the place of his lot" [8]).

---

[1]) Isa xxxiv 17.

[2]) Eth. Enoch 37, 4; 48, 7; 103, 3; cf. Dan xii 13; Pseudo-Philo, *Liber antiquitatum biblicarum*, XXIII, 13.

[3]) Damascus Doc. VIII, 42 (Charles 9, 43); *Odes of Solomon* 9, 12; Jubilees 5, 13; cf. T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* (New York, 1956), p. 103, n. 42.

[4]) Barthélemy and Milik, *Discoveries in the Judean Desert*, I, 34, 3, i, 2 (Collection of Liturgical Prayers); cf. related phrases in 1QS ii 17; iv 24; Dam. Doc. (cj.) xiii 12 (Charles 16, 5).

[5]) 1QS i 9-11; 1QM i 1; xiii 5, 9; cf. 1QH iii 22-23; vi 13.

[6]) 1QS ii 2, 4 (Wernberg-Møller's trans.) cf. iii 24; 1QM xiii 12; xviii 1.

[7]) 1QS iv 25-26; cf. F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonn, 1956), p. 172.

[8]) 1QS ii 23 (Wernberg-Møller's trans.); cf. 1QSa i 9, 16.

It is this derived usage, rather than the limited use of the actual casting of lots in Palestinian Judaism, which accounts for the not infrequent use of the term "lot" in the Manual of Discipline to describe decisions made by the community. It is the increasing consensus of scholars that the term "the lot comes forth" is here used metaphorically, not literally [1]). The term appears for the decision of the community in general: "The fixed measure of the lot shall go forth with regard to every matter" [2]). In line with the meaning, "station", the "decision" called "lot" is spoken of particularly in connection with the admission of members:

> If, according to the priests and the multitude of the men of the Covenant, the decision is made [*lit.* the lot comes forth] that he should be admitted to the community... [3])

This usage does not imply that the procedure of decision was somehow a modified casting of lots, but rather that the decision was, or was in accord with, the divine decision or lot with respect to that individual. Similarly in the Damascus Document the term "lot" is used to mean a decision, and not a literal casting of lots, as was seen by SOLOMON SCHECHTER as long ago as 1910 [4]).

Whether the decision in question was reached by a majority vote is another matter. Such a conclusion should be viewed with some reserve, as the actual procedure may have been closer to what would today be called oligarchical rather than democratic [5]). The weight of the term is simply that the decision is not merely that of the empirical community, but is an anticipation of God's final decision or lot. There is no direct evidence that this usage of the term "lot" was widespread in Judaism or in early Christianity,

---

[1]) Cf. P. WERNBERG-MØLLER, *The Manual of Discipline* (Leiden, 1957), p. 92, n. 15.

[2]) 1QS v 3; cf. ix 7.

[3]) 1QS vi 18 f. (WERNBERG-MØLLER's trans.); cf. vi 16, 21-22.

[4]) Dam. Doc. xiii 3-4 (Charles 15, 6); cf. SOLOMON SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries*, Vol. I (Cambridge, 1910), p. lii, n. 18.

[5]) The relation between decisions of the priests and decisions of the community as a whole is not clear. Compare 1QS ix 7 with column v, and cf. WERNBERG-MØLLER, p. 134, n. 16; and apart from this problem, if the term "lot" is metaphorical, it gives us little guidance about how decisions were actually reached.

though there is, in the LXX of Esther, a suggestion that the term "lot" could mean something wider than a literal lot. In Esther the borrowed word פור is translated by the Hebrew גורל; in the LXX appears as ψήφισμα καὶ κλῆρον, decree and lot [1]).

In the Book of Acts, there is little doubt that the choice of Matthias is presented by Luke as a choice by actual casting of lots [2]). Many commentaries observe that in Jewish circles such a method of choice was to be expected, because lot-casting was so frequent. The rather fragmentary evidence suggests, on the contrary, that the choice of a responsible official by lot would have been entirely normal in Hellenistic pagan circles, but is unexpected in Judaism. The Mishnaic references to the use of the lot in the temple are not relevant, in spite of their use by many commentaries [3]). For these examples do not entail real assignment, by God, of responsible status, which is already given by the fact of belonging to one of the priestly divisions. Pseudepigraphic and later rabbinic writings both show that the lot as a medium of numinous presence was remembered from ancient times, but do not suggest that in the present the lot was expected to function for such mediation [4]). The one eschatological Jewish group of which we find the "lot" particularly characteristic (the Qumran group) used the term metaphorically.

The casting of lots comes to Luke in some form from the tradition, and he presents the episode as one of the many instances of the operation of the divine plan apart from any human initiative. "It is not for you to know times or seasons which the Father has fixed by his own authority" [5]). Likewise it was not for men to choose the twelfth man to fill up the number of the apostolic band. Thus the theological meaning of the choice of Matthias by lot is similar to the use of the lot-metaphor at Qumran and in Jewish apocalyptic generally. It presents a divine Sovereignty which expresses itself in the unfolding of a determinate divine plan.

---

[1]) Esther ix 24. Cf. K. LAKE and H. J. CADBURY, *The Beginnings of Christianity*, IV (New York, 1933), p. 15.

[2]) Acts i 15-26.

[3]) See p. 245, n. 3 above, and STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, II, 596-97.

[4]) Cf. b. Baba Bathra 122a; j. Taan. VI, 178; Midrash Rabbah, Numbers (Pinchas), xxi 9 (on the division of Canaan); Midrash Rabbah, Esther, vii 11; Pseudo-philo, *Liber antiquitatum biblicarum*, xxv, Jubilees 8-9. Josephus (*War* iv 153-55) recounts the choice of a high priest by lot, and though he reports that the Zealots appealed to "ancient custom" it is difficult to see a genuine recovery of the numinous meaning of the lot in the story.

[5]) Acts i 7.

The similarity does not mean that there is any immediate connection between the thought of Luke and Qumran, for such an understanding of the divine purpose was widespread in Jewish and Christian eschatology.

One must beware of drawing too close analogies between Qumran and the New Testament, but it has been noted above that Qumran provides evidence for the use, in an eschatological setting, of the term "lot" to mean a decision reached by the community, the term being appropriate not because the procedure of choice was somehow derived from lot-casting, but rather for theological reasons, because the decision was a mirror of the divine decision.

Thus it appears possible that the tradition available to Luke used the term "lot" in the sense of "decision by the community, reflecting God's decision", as at Qumran; and that Luke has recast the story to make explicit the mechanism by which the divine will was revealed [1]). If so, this procedure would be quite in keeping with Luke-Acts throughout, for the author frequently makes more explicit and visible the process by which God acts: a mysterious Spirit like a dove descends on Jesus in Luke's source; in his version the spirit appears in bodily form as a dove [2]); in his source a mysterious darkness covers the land at the Crucifixion; in Luke the darkness virtually becomes an eclipse [3]); in the narrative of the Resurrection Luke stresses the tangible physical presence of the Lord [4]). The same process took place in the writing of the Book of Acts, where we do not have the sources, though of course it is doubtful how it worked out in a given case. But it is probable that the early chapters of Acts contain a number of episodes in which the divine action has been "specified" in black and white, in comparison to an earlier form of the story which left the manner of God's act less objectively defined. The story of the Ascension, which comes shortly before the narrative of the choice of Matthias, may be such a narrative [5]); immediately following the replacement of Judas comes the story of Pentecost. In this narrative there is an element

[1]) Ethelbert Stauffer, "Jüdisches Erbe im urchristlichen Kirchenrecht", *Theologische Literaturzeitung*, vol. LXXVII (1952), col. 203, notes the meaning of lot as "decision" but does not draw any conclusions about the choice of Matthias.

[2]) Mark i 10; Luke iii 22.

[3]) Mark xv 33; Luke xxiii 45.

[4]) Cf. Luke xxiv 39.

[5]) Acts i 6-11.

which has been widely interpreted in precisely the same sense that is suggested here for the choice of Matthias: the mysterious manifestation of God's presence in the speaking with tongues becomes in Acts an "objectified" speaking in various languages [1]).

Thus the hypothesis is proposed: Luke's source told of the decision of the community, using the metaphorical language which is evidenced from Qumran. Luke understood its theological meaning, that this was God's choice, not man's; and in shaping his story he objectified the mechanism of the divine choice in a literal casting of lots, a practice particularly familiar, for the choice of responsible officials, in the tradition of the Gentile world.

If this hypothesis is correct, it has the merit of illuminating one difficulty in the story. Luke presents Matthias as designated directly by *God*. At least that is the probable interpretation of the episode; the term κύριος, Lord, in the prayer preceding the decision appears to refer to God [2]). But the twelve and all the apostles of whom we know were designated to their high rank by Christ [3]). That the casting of lots could find numinous meaning in early Christianity—that it could express the direct decision of God—is far easier to suppose than that it could express vocation by Christ, which, wherever it can be seen, always takes the form of some sort of personal encounter. Thus while we cannot fruitfully ask what mode of choice the pre-Lucan tradition may have indicated —whether "democratic" or "oligarchical"—it is highly probable that an early tradition would have indicated vocation by *Christ*, rather than direct choice by God. Without entering here into the question of the relation between the "twelve" and the "apostles", it can at least be noted that Paul's reference to the possibility of there being apostles "from men or through men" [4]) suggests that forms of vocation by Christ mediated by community decision were not unknown in the earliest Church.

---

[1]) Acts ii 1-13.

[2]) κύριος is frequent in Acts and refers both to God and to Christ. Also prayer may be addressed to Christ in Acts (Acts vii 59). That the prayer of Acts i 24-25 is directed to God rather than to Christ is most probable from the appearance in it of καρδιογνώστης, an epithet of God in Early Christian prayers; cf. Acts xv 8, Hermas M. iv 3, 4 (but of Christ in *Apost. Const*, III, 7); cf. E. Haenschen, *Die Apostelgeschichte* (11th ed., Göttingen, 1959), *ad loc.* In any case the prayer appears to be largely Lucan, and Luke does not clearly make it refer to Christ.

[3]) Luke vi 13; Gal i 1, and Paul throughout.

[4]) Gal i 1; cf. also Acts xiii 1-3.

At an early period the twelve were understood to have an eschatological function, a tradition which Luke elsewhere embodies [1]). For this high office, which was certainly not fully coextensive with that of the apostles, they were designated by Christ; and it is not unreasonable to suppose that the earlier tradition remembered the choice of Matthias as made by the community as representatives of Christ, and described it by the same term used at Qumran to describe community decisions with divine—eschatological meaning, the term "lot". In making the element of divine choice objectively clear, Luke eliminates, or nearly eliminates, the aspect of vocation by Christ which must have been part of the earlier tradition.

---

[1]) Luke xxii 29-30.

ZUM TRADITIONSGESCHICHTLICHEN PROBLEM DER SELIGPREISUNGEN MT V 3-12

VON

G. BRAUMANN

Heisebeck über Uslar (Solling), Deutschland

Das traditionsgeschichtliche Problem der Seligpreisungen stellt sich zunächst als ein synoptisches Problem. Matthäus (v 3 ff.) und Lukas (vi 20 ff.) bieten im grossen und ganzen den gleichen Stoff, sie müssen also irgendwie in der gebotenen Überlieferung zusammenhängen. Die zu lösende Frage nach der Herkunft des Stoffes wäre einfacher zu beantworten, würden beide Evangelien den gleichen Wortlaut bieten. Nun weichen aber Matthäus und Lukas in mancher Hinsicht voneinander ab. Die bemerkenswertesten Unterschiede sind bekanntlich das Fehlen der von Lukas angeführten Weherufe bei Matthäus, der grössere Umfang der Seligpreisungen im Matthäus-Evangelium und die 3. Person sing. bei Matthäus gegenüber der 2. Person sing. bei Lukas.

Wie sind diese auffallenden Unterschiede zu erklären? Es hat sich in der neutestamentlichen Forschung die Auffassung durchgesetzt, die Seligpreisungen seien bis auf die von Matthäus gebotene 3. Person gegenüber den Seligpreisungen der Feldrede sekundär. Jedenfalls würden sich im entgegengesetzten Fall erhebliche Schwierigkeiten ergeben: Aus welchem Grunde sollte Lukas τῷ πνεύματι in der ersten Seligpreisung fortgelassen haben? [1]) Umgekehrt lässt sich ein Zusatz besser erklären: Matthäus würde verdeutlichen. Aus welchem Grunde sollte Lukas den dritten Makarismus der Bergpredigt (Mt v 5) gestrichen haben? [2]) Eine Ergänzung durch Matthäus ist auch in diesem Fall leichter zu erklären. Das gleiche gilt für Mt v 8-10, für das sich anscheinend bei Lukas keine Parallele findet. Wie immer man auch im einzelnen urteilen mag, so viel lässt sich mit aller Vorsicht wohl sagen: Lukas bietet — möglicherweise mit Ausnahme der 2. Person sing. — die ältere Fassung, während Matthäus in seinem Evangelium einen

[1]) Der Hinweis auf die „soziale" Tendenz des Lukas würde nicht ausreichen.

[2]) Nach R. Bultmann soll Mt v 5 nicht zum ursprünglichen Text des Matthäus gehören (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen[3] 1957, 115).

Text bringt, der bereits ein fortgeschrittenes Stadium aufweist. „Dass man in jedem Fall vorsichtig sein muss, ... zeigen die Makarismen Mt v 3-9, aus denen deutlich wird, wie leicht neue Worte zu alten hinzuwachsen" (R. BULTMANN, *a.a.O.*, 136). [1])

Mit diesen quellenkritischen Überlegungen verbinden sich aber auch Schwierigkeiten. Gewiss ist die formgeschichtliche Beobachtung zu berücksichtigen, dass „neue Worte zu alten hinzuwachsen". Es ist aber in diesem Fall die Frage zu stellen, wo „der Sitz im Leben" bei einem derartigen Wachstum zu suchen ist.

Während noch J. SCHNIEWIND [2]) die Gleichheit zweier Strophen [3]) annahm und die Gleichheit dieser Strophen „bis auf die Zahl der Wörter" zu erkennen meinte, V. 3-10 also gleichsam aus einem Guss zu verstehen sich bemühte, versucht R. BULTMANN [4]), die Abweichungen bei Matthäus durch die schriftstellerische Arbeit des Evangelisten zu erklären. Zwischen beiden verfochtenen Ansichten liegt die Annahme der Möglichkeit, Matthäus habe mündliche oder schriftliche Sonderüberlieferungen redaktionell verwertet und eingeschaltet oder auch bearbeitet. Allerdings würde eine derartige Annahme von Sonderüberlieferungen wertlos sein, würde man sie nicht als solche genauer erkennen können [5]).

So vielfältig die traditionsgeschichtlichen Probleme auch sein mögen, die folgende Untersuchung soll die Frage erörtern, wie die Abweichungen bei Matthäus gegenüber Lukas einsichtig zu machen sind.

I.

Der Vergleich des Matthäus-Textes mit dem Lukas-Text ergibt folgenden Befund, setzt man die Feldrede gegenüber der Bergpredigt für ursprünglicher voraus:

a. Mt v 3 geht auf Lk vi 20 zurück. Matthäus fügt τῷ πνεύματι

---

[1]) Vgl. auch K. H. RENGSTORF, Lk, *NTD*, [8]85: „Ihre Reihe lässt sich aus dem ersten Abschnitt der Bergpredigt (Mt v 3-12) ... nicht ableiten, wenn man Lukas nicht der willkürlichen Behandlung seiner Vorlagen bezichtigen will".

[2]) Mt, *NTD*, [5]40.

[3]) V. 3-6 und 7-10.

[4]) *a.a.O.*, 114 f.

[5]) Der Vorwurf „der willkürlichen Behandlung seiner Vorlagen" (K. H. RENGSTORF, *a.a.O.*, 85) würde dann auch gegenüber Matthäus zu erheben sein, würde man nicht „positive Kritik" üben, die die eventuellen Sonderüberlieferungen und ihre Einarbeitung begründen müsste.

ein und bietet statt ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ das für ihn auch sonst typische ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

b. Mt v 4 hat bei Lukas keine direkte Parallele. Gleichwohl verdient Lk vi 25 Beachtung, wo ergänzend zu dem Makarismus vi 21 in dem Weheruf das Lachen und Trauern hinzugefügt ist. Schliesslich enthält der erste Weheruf Lk vi 24 das Motiv der παράκλησις.

Die Frage, die sich damit erhebt, ist die, ob Matthäus auch von den Weherufen in irgendeiner Weise Kenntnis gehabt und sie frei verwertet hat. Jedenfalls scheint das Vorkommen der beiden Motive in der 2. Seligpreisung des Matthäus und in dem 1. und 3. Weheruf des Lukas nicht auf einem Zufall zu beruhen. Das über die Seligpreisungen hinausgehende πενθήσατε des Weherufs Lk vi 25 sieht wie eine Erweiterung aus; jedoch ist der Aufbau bei Lukas auch sonst nicht ganz streng. Zu Mt v6 ist Lk vi 21 zu vergleichen.

c. Mt v 5-7 (!) 8-10 hat keine Parallele bei Lukas.

d. Mt v 11 entspricht Lk vi 22. Allerdings bietet in diesem Fall der Matthäus-Text den kürzeren Wortlaut, der sich m.E. aus dem Streben nach einer grösseren Straffheit wenigstens zum Teil erklärt. Matthäus streicht die Worte μισήσουσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς, fügt allerdings καὶ διώξωσιν ein (V. 10) und hat statt ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου die Worte εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ.

e. Mt v 12 bringt gegenüber Lk vi 23 als Ergänzung ἀγαλλιᾶσθε und streicht σκηρτήσατε. Matthäus bringt wieder οὐρανοί statt οὐρανός und nimmt nochmals den terminus διώκειν (vgl. V. 10 f.) auf. Der Hinweis auf die „Väter" fällt weg.

2.

Für die Erklärung dieser Abweichungen und Ergänzungen gibt es, wie bereits angedeutet, eine Menge Möglichkeiten zur Lösung der Frage. Und es scheint zunächst einiges dafür zu sprechen, dass Matthäus für die wesentlichen Änderungen verantwortlich sei. Man kann die auch sonst zu beobachtende systematisierende Arbeit des Evangelisten anführen und auf den für ihn typischen Sprachgebrauch hinweisen. ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν und der Hinweis auf die δικαιοσύνη [1]) könnten als Beweise dienen. Kann man aber wirklich

[1]) Vgl. iii 15; v 6, 10, 20; vi 1, 33; xxi 32 u.ö., die ohne Parallele bei Markus und Lukas sind.

alle anderen Motive aus dem theologischen Denken des Evangelisten erklären? Man könnte auch auf religionsgeschichtliche Parallelen verweisen, seien es alttestamentliche, rabbinische oder Qumran-Anklänge inhaltlicher, sprachlicher oder terminologischer Art. Aber auch damit ist, wie so oft bei dem Aufweis religionsgeschichtlicher Parallelen, nicht ein zwingender Zusammenhang beider Texte aufgezeigt. So liegt es näher, die Besonderheiten der Matthäus-Fassung in allgemeinchristlichen Vorstellungen zu sehen. Dabei wird es von Bedeutung sein, die eventuell festzustellenden ähnlichen urchristlichen Gedanken irgendwie lokalisieren, d.h. den Sitz im Leben aufzeigen zu können.

Beginnt man Mt v 5 bei der Frage nach der Sanftmut, so findet man dieses Motiv oft belegt [1]), u.a. 1 Petr iii 4. Diese Stelle ist insofern bemerkenswert, als V. 9 vom Erben, allerdings vom Erben des Segens und nicht vom Ererben der Erde, spricht.

Das Motiv des Erbarmens Mt v 7 wird schon vi 2 wieder aufgenommen, dieser Gedanke findet sich aber auch in der urchristlichen Literatur. Es seien nur Stellen wie 1 Tim i 10. 1 Petr ii 10 genannt. Mt v 8 spricht vom „reinen Herzen", eine an sich schon alttestamentliche Vorstellung, aber auch hier ist im urchristlichen Bereich 1 Tim i 5; 2 Tim i 3; ii 22; iii 9 heranzuziehen. Möglicherweise muss man auch aus erst später darzulegenden Gründen 1 Petr i 22 berücksichtigen [2]). Das Mt v 8 angeführte Gott-Schauen erinnert an den johanneischen Schriftenkreis, ist aber auch 1 Petr i 8 belegt, wo der Gedanke ausgesprochen ist, dass man in der Gegenwart an Gott glauben kann, ohne ihn jedoch „jetzt" zu sehen. Es ist also vorausgesetzt, dass man Gott in der Zukunft schauen kann.

Zu Mt v 9 ist 1 Petr iii 11 zu berücksichtigen. An dieser Stelle wird mit einem Zitat aus Ps xxxiv 13-15 dazu aufgefordert: Er suche Frieden und jage ihm nach! Ps xxxiv 19 muss man aber trotz 1 Q M XIV 7 in Mt v 3 heranziehen. Der terminus καλεῖσθαι findet sich, wie bereits erwähnt, 1 Petr iii 9; ii 11; i 15; v 10 und vor allem ii 9, hier aber in der Bedeutung „berufen".

Während Mt v 10 sagt: „Selig sind, die sich wegen Gerechtigkeit verfolgen lassen" heisst es 1 Petr iii 14: „Aber wenn ihr leidet wegen

---

[1]) Vgl. bei Matthäus etwa xi 29; xxi 5, sonst 1 Kor iv 2; 2 Kor x 1; Gal v 23 (Tugendkatalog) u.ö.

[2]) ἐκ καρδίας καθαρᾶς ℵ* C𝔎 pl; gegen B A pc vg.

er Gerechtigkeit, selig seid ihr". 1 Tim i 13 ist das Verfolgungsmotiv dem des Erbarmens gegenübergestellt.

Der zweite Makarismus des 1 Petr findet sich iv 14: „Wenn ihr auch schmähen lasst im Namen Christi, selig seid ihr". Die Nähe zu Mt v 11 ist bereits längst festgestellt. [1])

Der Gedanke des Frohlockens Mt v 12 erinnert an 1 Petr iv 13.

Besteht eine wie auch immer geartete Verbindung zwischen Mt v und 1 Petr iii 4 zu Recht, so liesse sich das πνεύματι trotz und mit 1 Q M XIV 7 erklären. „Selig sind, die geistlich arm sind", würde dann eine Entsprechung in den Worten haben: „Aber der verborgene Herzensmensch (= πτωχοί?) in dem unvergänglichen sanften und stillen Geist: das ist vor Gott wertvoll" [2]).

Es lassen sich demnach Anklänge an die urchristliche Verkündigung durchaus in mannigfacher Art aufweisen. Besondere Berührungspunkte scheinen sich zu I Petr zu ergeben und zwar vor allem in der von Matthäus gegenüber Lukas abweichenden Fassung.

3.

Kann man nach dem Dargelegten mit Recht eine Beziehung von Mt v 3 ff. zu 1 Petr aufweisen, so erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis beide Überlieferungen zueinander stehen. In älterer Zeit hätte man auf Grund dieser Beobachtungen möglicherweise auf eine direkte Abhängigkeit geschlossen und wohl berechtigterweise gegen die Tragfähigkeit der angeführten Beweise protestiert, obwohl der Gedanke bestechend gewesen wäre, Petrus habe in seiner Weise mit dem unter seinem Namen laufenden Brief Erinnerungen an die Seligpreisungen seines Herrn schriftlich festgehalten. An eine literarische Abhängigkeit des einen Textes vom andern wird man aber kaum denken dürfen, da die Berührungspunkte offenbar auf diese Weise nicht zu erklären sind. Vielmehr handelt es sich um ein Gedankengut, das als Gemeingut des Urchristentums anzusprechen ist. Mehr sollte jedenfalls bisher nicht bewiesen werden.

Und doch wird man ein irgendwie geartetes Verhältnis beider Vorstellungskreise anzunehmen haben, so dass die Annahme erwogen werden muss, ob nicht Matthäus ausser der bei Lukas anzu-

[1]) Vgl. dazu W. Nauck, *ZNW* Vol 46, 1955, 68 ff.

[2]) Vgl. auch 1 Petr i 12, wo das ἐν vielleicht nicht ursprünglich ist (vgl. B A u.a.).

treffenden Tradition noch eine andere Überlieferung gekannt hat, die ihren Niederschlag u.a. im 1 Petr gefunden hat.

Die Erklärung des umgekehrten Verhältnisses, dass nämlich 1 Petr auf die uns in Mt v 3 ff vorliegende Überlieferung zurückgeht, stösst auf erhebliche Schwierigkeiten. Wie wäre in diesem Fall das in 1 Petr fehlende, von Matthäus bereits übernommene Lukas-Gut zu erklären? Aus welchem Grunde sollte I Petr den straffen Aufbau der Seligpreisungen zerschlagen haben, während Matthäus seinerseits systematisiert?

So spricht manches dafür, dass die u.a. in I Petr verarbeitete Überlieferung gegenüber den Seligpreisungen als primär anzusprechen ist.

4.

Die angeführten Beobachtungen lassen sich noch erhärten, wenn man den Sitz im Leben entdecken kann.

Nun ist m.E. treffend die These verfochten, 1 Petr stamme nicht von Petrus, sondern 1 Petr i 3-iv 11 gebe den Gottesdienst einer Taufgemeinde, iv 12-v 11 den Schlussgottesdienst der Gesamtgemeinde wieder. Nimmt man nun eine Beziehung der Seligpreisungen zu der in 1 Petr überlieferten Tradition an, so ist die Frage zu stellen, ob die Mt v 3 ff. über Lk vi 20 ff. hinausgehenden und 1 Petr anklingenden Wendungen für die Taufsprache typisch sind. Untersucht man diese Frage, so lässt sich folgendes beobachten:

Die Gabe des Geistes (vgl. Mt v 3) wurde nach urchristlicher Anschauung mit der Taufe verliehen. Die Sanftmut (Mt v 5) kommt Kol iii 12 zwar in einem Tugendkatalog vor [1]), der mit den Worten „ziehet nun an" eingeleitet wird. Das Wort „anziehen" ist aber u.a. Gal iii 27 ein Begriff, der die Taufe interpretiert. „Das Reich Gottes ererben" [2]) geht 1 Kor vi 10 dem mit Sicherheit die Taufe beschreibenden Vers 11 voraus, auch an dieser Stelle findet sich das Geist-Motiv. Noch wichtiger ist es, dass „gerechtfertigt werden" 1 Kor vi 11 zur Beschreibung der Taufe verwendet wird (vgl. Mt v 6, 10). Wie immer man auch die traditionsgeschichtlichen Probleme des 1 Petr beurteilen mag, i 3 ist die „Wiedergeburt" mit Gottes

[1]) Hier auch die ταπεινοφροσύνη; vgl. dazu Ps xxxiv 19 und Mt v 3 aber auch Phil ii 8.

[2]) Vgl. Mt v 3, 10, 5.

Erbarmen (vgl. Mt v 7) verbunden [1]). Das Motiv des (reinen) Herzens (Mt v 8) ist 1 Petr i 22 ff ebenfalls mit der „Wiedergeburt" verknüpft. Darf man Mt v 8 bei dem Motiv des Gottschauens an Mk i 10 erinnern: „er sah die Himmel gespalten ... und eine Stimme geschah aus den Himmeln"? Eph ii 15 verbindet das Motiv des Friedens (vgl. Mt v 9) mit dem des „neuen Menschen", ein terminus, der unverkennbar in die Taufsprache gehört [2]). Nach Kol iii 15 ist die Gemeinde zum Frieden „berufen" und zwar „in einem Leib". Wahrscheinlich ist das Einst und Jetzt und der Gegensatz Finsternis-Licht verknüpft mit der Berufung 1 Petr ii 9 f. von der Taufe her verständlich. Gal iii 26 spricht von den Söhnen Gottes (vgl. Mt v 9), V. 27 von der Taufe [3]). Während 1 Petr iii 14 das Leiden der Gerechtigkeit wegen (vgl. Mt v 10) anführt, erwähnt V. 21 ausdrücklich die Taufe.

Mit den angeführten Beobachtungen lassen sich, soweit es die bei Matthäus über Lukas hinausgehenden Sonderstücke und Veränderungen betrifft, Anklänge an die Taufsprache feststellen. Allerdings würden vereinzelte Parallelen nichts oder nicht viel besagen. Auf Grund der Fülle des beigebrachten Materials wird man jedoch an dem Problem der vorhandenen terminologischen und inhaltlichen Anklänge nicht vorbeikommen. Man wird sie m.E. nicht als zufällig anzusprechen haben. Der Schluss aus diesen Beobachtungen wird demnach der sein, dass die untersuchte Sonderüberlieferung des Matthäus zunächst die Tauftheologie der urchristlichen Gemeinde als ihren Sitz im Leben hatte, dass also keinesfalls die schriftstellerische Tätigkeit des Evangelisten für die Änderungen gegenüber der bei Lukas vorliegenden Überlieferung verantwortlich zu machen ist. Erkennt man trotz der aufgewiesenen Problematik die Nähe der urchristlichen Taufe nicht an, so wird man auf jeden Fall die Nähe zu urchristlichen Gedanken in Rechnung zu stellen haben.

Das Ergebnis ist damit dieses: Die Änderungen der bei Matthäus über Lukas hinausgehenden Seligpreisungen lassen sich in das auch sonst im neutestamentlichen Schriftenkreis zu beobachtende Gedankengut einordnen. Wahrscheinlich wird die Taufe als Sitz im Leben anzusprechen sein. Die Verbindung der bei Lukas

[1]) Vgl. V. 4 das Motiv des Erbens.
[2]) Vgl. Eph iv 24.
[3]) Vgl. auch Rm viii 14, (19).

vorliegenden Tradition mit dem bei Matthäus über die Überlieferung hinausgehenden Gut hat sich vermutlich schon vor Matthäus vollzogen, da Matthäus „redaktionsgeschichtlich" wohl ein anderes Interesse hat, das Mt 5, 1 f. zur Geltung kommt: Jesus lehrt die Jünger. Was er sie lehrt, wird V. 3 ff. mit den Worten der Tradition beschrieben. Wichtig ist, dass diese Tradition Jesus als Autor und Garant in Anspruch nehmen kann (vgl. Mt iv, 23).

"AFTER THREE DAYS"

BY

NORMAN WALKER

According to Mt. xxvii 63, the chief priests and Pharisees went to Pilate "on the morrow, which is after the Preparation", presumably on Good Friday after sunset, and said:

"Sir, we remember how that imposter said, while he was still alive, "*After three days* I rise [1]) again"....

Neither in Matthew nor in Luke is this expression recorded as uttered by Jesus, but only words to the effect that He will be raised *on the third day* [2]). Alone in Mark viii 31 we find Him recorded as saying, "the Son of Man must suffer many things, and be rejected by the elders and the chief priests and the scribes, and be killed, and *after three days* rise again. And He said this plainly". That, or a like statement, is what the Pharisees had over-heard, and now recalled before Pilate, whom they therefore requested to "order the sepulchre to be made secure until *the third day*" [3]).

Now the prevailing view of commentators is that these two expressions "after three days" and "on the third day" are equivalent. But there are grounds for denying this, and for equating "after n days" with "on the (n+1)th day". For in Acts xxviii 13 "after one day" clearly means "on the second day", and in Jn. iv 43 "after two days" of His stay in Samaria must mean that He left "on the third day". This latter equation is revealed also in the synonymous parallelism of Hosea vi 2:

> "After two days he will revive us;
> on the third day he will raise us up,
> that we may live before him".

Logically, therefore, "after three days" should mean "on the fourth day".

There are thus two distinct forms of the forecast by Jesus as

---

[1]) Greek ἐγειρομαι, present tense, not ἐγερομαι future.
[2]) Mt. xvi 21, xvii 23, xx 19; Mk. ix 31; Lk. ix 22, xviii 33, xiv 7, 46,
[3]) Mt. xxvii 64.

to His future sufferings. The explanation lies in the fact that *there are involved two distinct points of reference*, to wit, the Rejection and the Killing, and that "after three days" refers to the Rejection, but "on the third day" to the Killing. The resurrection is forecast as "on the fourth day from the Rejection, but on the third day from the Killing. In other words, the Rejection was to take place on the day before the Killing. That this turned out to be so, and that Jesus was rejected at the second meeting of the Sanhedrin on Holy Thursday, is the claim of the new Passion Chronology put forth by A. JAUBERT [1]) in 1954, accepted by E. VOGT [2]) in 1955, and favoured by M. BLACK [3]) in 1959.

Two further points need to be clarified. The first is that obviously the Pharisees in their complaint before Pilate mistakenly connected "after three days" with the *death* of Jesus, and so envisaged a resurrection on the fourth day from Friday, that is, Monday. Hence their request on Saturday (Friday after sunset) for the keeping of a watch till "the third day", that is, Monday.

The other point is the Jonah Sign [4]), that as Jonah was "three days and three nights" in the whale's belly, so the Son of Man would be three days and three nights in the heart of the earth". The Didascalia [5]) makes an artificial division of the death-hours of Jesus into "Days" and "Nights".

But it is more plausible to date the three days and three nights from the Rejection on Thursday morning, giving Thursday, Thursday night, Friday, Friday night, Saturday, Saturday night, as the three days and three nights, first in Jewish and Roman dungeons and then in Hades. Just as Jonah was rejected, swallowed up by the whale three days and three nights, and spued out on the fourth day after his rejection, so Jesus was rejected, swallowed up in the "depths" of prison and death, and was liberated on the fourth day from His Rejection.

---

[1]) A. JAUBERT, *Rev. Hist. Rel.* 146 (1954), pp. 140-173. See also *La date de la Cène*, Paris (1957), pp. 116-136.

[2]) E. VOGT, *Biblica* 36 (1955), p. 413.

[3]) M. BLACK, *The Arrest and Trial of Jesus*, in *New Test. Essays* (*Manson Memorial*) Manchester (1959), pp. 19-33.

[4]) Mt. xii 40.

[5]) *La date de la Cène*, p. 82, citing Didascalia, chap. 21, XIV, 9-13 (edn. NAU, Paris, 1912).

ΠΟΛΛΟΙ LUK 1, 1

VON

J. BAUER
Universität Graz, Österreich

Das Konventionelle, Stilgemässe am lukainischen Prolog ist mmer wieder betont worden [1]). „Auch der Hinweis auf die ‚vielen' Vorgänger entspricht der Konvention, beweist also nicht, dass es eine Fülle, sondern nur, dass es eine Mehrzahl solcher Texte gab" [2]). CADBURY [3]) und KLOSTERMANN [4]) haben zahlreiche griechische Parallelen beigebracht. Von den bei KLOSTERMANN genannten Texten sind besonders interessant: Hippokrates, Περὶ ἀρχάιης ητρικῆς 1: Ὁπόσοι μὲν ἐπεχείρησαν περὶ ἰητρικῆς λέγειν ἢ γράφειν . . ., er selbst will es etwas anders anfangen. Ähnlich beginnt mit einem πολλῶν . . . συνταξαμένων Dioskurides, περὶ ὕλης ἰατρικῆς 1, 1 (WENDLAND) und mit einem πολλῶν ἐπιχειρησάντων . . . παραδοῦναι Thessalos (*Revue Archéologique*, Série V, Band 10, 235). W. BAUER [5]) weist auch noch auf Herm. Schr. 11, 1, 1b hin, wo es heisst: πολλὰ πολλῶν καὶ ταῦτα διάφυρα περὶ τοῦ παντὸς καὶ τοῦ θεοῦ εἰπόντων, ἐγὼ τὸ ἀληθὲς οὐκ ἔμαθον· σύ μοι περὶ τούτου, δέσποτα, διασάφησον. EDUARD FRAENKEL [6]) hat nun kürzlich jene πολλοί — oder πολλά-Formel als Anfangsformel attischer Reden herausgestellt, indem er die Anfangsformeln in Reden der attischen Tragödie mit entsprechenden Formeln attischer Prosaiker zusammenstellt und zugleich betont, wie sehr sich hier wieder zeige, „wie zäh im Altertum an solchen Formeln festgehalten wurde, nachdem sie einmal geprägt waren" [7]). Zunächst verweist FRAENKEL auf die ersten Worte der berühmten Leichenrede des Perikles (Thuk. 2, 35, 1): „Die meisten von denen, die hier schon gesprochen haben, loben den, der unserer Feier diese Rede zugefügt hat . . . meinem Gefühl indes

[1]) Vgl. E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, Tübingen [2]1929, 1; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg [3]1955, 28 f u.a.
[2]) M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen [3]1959, 11.
[3]) Commentary on the preface of Luke, in: JACKSON-LAKE, *The beginnings of Christianity* I, vol. II (1922), 489-510.
[4]) *a.a.O.*
[5]) *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin [5]1958, 1365.
[6]) *Glotta* 39 (1960), 1-5.
[7]) *a.a.O.*, S. 1.

hätte es genügt . . .“ (Übers. H. Weinstock). Ähnlich beginnt die Rede des Archidamos (Thuk. 1, 80, 1 f.): „Ich habe schon viele Kriege mitgemacht, Lakedaimonier, . . . dass aber der, über den ihr jetzt beratet, nicht ganz harmlos sein wird . . .“ (Übers. H. Weinstock). Nicht viel anders lauten die Anfangsworte der Rede Kleons (Thuk. 3, 37, 1). Das wohl älteste Beispiel solch eines Redeanfangs sind die Worte der Königin (Aesch., Perser 176 ff): „Von vielen Träumen bin ich nächtens fort und fort umgeben, seit mein Sohn mit seinem Heere hinaus der Jonier Lande heimzusuchen zog. So deutlich aber sah ich keinen andern noch als in der letzt vergangnen Nacht“ (Übers. J. G. Droysen-W. Nestle). Ähnlich der Anfang von Klytaimestras Rede (Ag. 1372 f): „Wie vieles sonst ich, wie die Zeit es heischte, sprach, so scheu' ich jetzt das Gegenteil zu sagen nicht“ (dies. Übers.). Weitere Stellen aus Sophokles zeigen das gleiche Bild (Trach. 49 ff.; 153 f.; Philokt. 1047 f.; Oed. Kol. 551 ff.; Alk. 747 ff.). Auch Gesprächsanfänge aus der Komödie lassen sich anführen.

Dass dieses Motiv in der öffentlichen Rede Athens lebendig geblieben ist, bestätigt der Anfang einer Strafprozessrede des Lysias (3, 1) und der Anfang einer Staatsrede des Demosthenes (9, 1). In knapper Form verwendet Demosthenes die Formel in der Rede gegen Aristokrates (23, 82): nach Verlesung eines Gesetzes beginnt ein neuer Abschnitt: πολλῶν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καλῶς ἐχόντων νόμων οὐκ οἶδ' εἴ τινος ἧττον οὗτος ἔχει καλῶς καὶ δικαίως. Fast gleich lautet ein ähnlicher Anfang in der Rede gegen Timokrates (24, 34): πολλῶν δὲ καλῶς κειμένων νόμων τῇ πόλει οὐδενὸς ἧττον ἡγοῦμαι καὶ τοῦτον ἀξίως ἐπάνου γεγράφθαι. Gerade dieses Beispiel ist für uns wichtig, weil die in den früheren Texten auffallende Antithese hier verlagert erscheint: nicht der Gegensatz zu vielen anderen wird betont, sondern darauf wird verwiesen, dass neben vielem Guten auch noch ein Gutes Platz hat! Mit einigen weiteren Belegen aus der Neuen Komödie und Plautus beschliesst Fraenkel seine Beobachtung und verweist nur noch auf die selbstverständliche Tatsache, dass der beschriebene Typus griechischer Redeanfänge auch in der römischen Beredsamkeit weitergeführt worden ist, wie Cicero beispielsweise seine Rede de domo sua beginnt: Cum multa divinitus, pontifices, a maioribus nostris inventa atque instituta sunt, tum nihil praeclarius quam quod . . . voluerunt. Diese Steigerung: zwar vieles . . . aber das beste findet sich auch in einer Szene des παράσιτος des Diphilos (Athen. 10,

422 b, Diph. fr. 60 K.): „Euripides hat vieles gut gesagt, das beste aber ist dies!" Wir möchten hiermit den Eingang des Hebräerbriefes vergleichen.

Wenn wir nun für die „Vielen" Luk 1, 1 den Schluss aus den bisherigen Aufstellungen ziehen, dann ergibt sich etwa eine dreifache Deutungsmöglichkeit: entweder Lukas will ausdrücken, dass er im Verhältnis zu den Vorgängern, die ihrerseits Versuche der Darstellung gemacht haben, nach genaueren Forschungen etwas darüberhinaus zu bieten habe, oder er will aus der Tatsache, dass bereits vor ihm „Viele" schon eine ähnliche Darstellung gegeben haben, bloss das Recht ableiten, nun auch selbst ein Evangelium zu schreiben, oder endlich, er gebraucht den üblichen locus communis, ohne eigentlich den Ton auf die „Vielen" zu legen, lediglich, weil er eben zu ähnlichen Vorreden dazugehört. Uns will diese dritte Interpretation in gewisser Verbindung mit der zweiten als die Wahrscheinlichste vorkommen. Sicher leitet Lukas, aus der Tatsache, dass er nicht als Erster ein derartiges Werk unternimmt, sein Recht zu schreiben ab [1]), wobei im Ton etwa die beiden oben zitierten Demosthenesstellen verglichen werden können.

Aber man darf sicherlich nicht aus der, wie wir sahen, herkömmlichen Floskel „Viele" erschliessen, dass Lukas eine Fülle von Evangelienschriften benützt habe [2]). Seit neuestens J. Kürzinger in überzeugender Weise das Papiaszeugnis neu interpretiert hat [3]),

---

[1]) K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen [5]1949, 12.

[2]) P. Feine, J. Behm, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg [9]1950, 43; C. Zedda, *Introduzione ai Vangeli*, Rom 1957, 178; L. Cerfaux, J. Cambier, *Dict. de la Bible*, Suppl. V (1957) 556; Während diese Exegeten u.a. ganz richtig das ἀνατάξασθαι διῆγησιν von eigentlichen Evangelienschriften verstehen (Cerfaux-Cambier: ceux qui ont rédigé des récits suivis d'après les "témoins oculaires et ministres" de l'évangile), meint X. Leon-Dufour (in: A. Robert, A. Feuillet: *Introduction à la Bible* II, Tournai 1959, 230): Cette préface n'est malheureusement pas assez explicite: elle ne nous dit pas quels sont les essais antérieurs consultés par l'auteur, ni en quoi consiste exactement l'agencement qu'il a réalisé. Ce qui semble certain, c'est que les essais tentés par ces "plusieurs" n'émanent pas des témoins oculaires, mais s'appuient sur eux. On ne devrait donc pas y ranger l'oeuvre d'un Apôtre comme Matthieu. Il s'agit entre autres probablement des essais multiples auxquels Papias fait allusion à propos du premier évangile. Darüber siehe oben und die folgende Anmerkung.

[3]) *Biblische Zeitschrift* 4 (1960) 19-38. Der Wichtigkeit wegen sei Kürzingers Interpretation kurz umrissen: Papias hat einen Vergleich zwischen der Darstellungsart des Markus und des Matthäus gezogen; ein hebräisches oder aramäisches Matthäusevangelium kennt er nicht; Papias sagt also: "Markus schrieb als Hermeneut des Petrus alles . . . mit Sorgfalt nieder

fällt auch die gewohnte Erklärung, „jeder habe die Herrenlogien übersetzt, so gut er konnte", denn nach KÜRZINGER bezieht sich „jeder" auf Matthäus und Markus, da ἕκαστος im Sinn von ἑκάτερος zu nehmen ist. K. STAAB [1]) ist gewiss im Recht, wenn er schreibt: „nach damaliger Redeweise dürfte schon eine Dreizahl genügen, um von 'vielen' zu reden", wobei wir nach dem Dargelegten diese „damalige Redeweise" eben in dem locus communis sehen möchten. Wir haben also mit unseren Ausführungen zwar nicht sehr viel Neues gewonnen, aber doch wohl eindringlich genug klar gemacht, dass aus der Erwähnung der „Vielen" im Lukasprolog auf keinen Fall mehr herausgelesen werden darf als uns eine saubere Analyse des lukanischen Werks wirklich zeigt.

---

allerdings nicht in literarischer Komposition ... Petrus machte seine Unterweisungen nach Art der Chreiai, nicht in der Absicht, eine literarische Komposition der Herrenlogien zu machen. Somit beging Markus keinen Fehler, wenn er einiges so niederschrieb, wie Petrus es berichtete ... Matthäus allerdings setzte nach hebräischer Darstellungsweise (die Papias von den LXX her kennt) die Logien (in literarischer Komposition) zusammen — es stellte sie eben ein jeder (von beiden) so dar, wie er dazu in der Lage war".

[1]) *Das Evangelium nach Lukas*, Würzburg 1956, 11; vgl. DIBELIUS oben Anm. 2.

PAULUS, AUS DEM VOLKE ISRAEL, APOSTEL DER VÖLKER

VON

W. GRUNDMANN
Eisenach, (Hainstein) Deutschland

Im Römerbrief wirft Paulus die Frage nach dem Schicksal Israels auf und fragt: „Hat Gott etwa sein Volk verstossen?" Die Frage wird abgewiesen, und die Abweisung wird begründet: „Das sei fern! Denn ich bin Israelit, aus Abrahams Samen, vom Stamm Benjamin. Gott hat sein Volk nicht verstossen, das er vorhergesehen hat" (Röm. xi, 1 f.). Dann wird der Schriftbeweis geführt und auf einen Rest nach Gnadenwahl hingewiesen. *Paulus* selbst ist Beweis dafür, dass Gott sein Volk nicht verstossen hat. Er *hat* also *für sein Volk* eine besondere, und das heisst in der Geschichte Israels, *heilsgeschichtliche Funktion*. Ihr entspricht es durchaus, wenn Paulus von seiner Berufung zum Apostel mit Prophetenzitat sagt, dass sie eine feststehende Erwählung Gottes sei. Indem Paulus den Propheten Jeremia zitiert und auch Jesaja verwendet (Jerem. i 5; Jes. xlix 1) — „als es dem gefiel, der mich von meiner Mutter Leib an abgesondert hat und durch seine Gnade berufen hat" (Gal. i 15) —, stellt er sich in die Reihe der Propheten. Er ist als Apostel Prophet Israels, an dem Israels Schicksal erkennbar wird. [1])

1.

Paulus spricht von seiner Vergangenheit mit Worten, aus denen deutlich wird, dass er sich als *Israelit in beispielhafter Weise* versteht. „Ihr habt von meinem einstigen Wandel im Judentum gehört, dass ich im Übermass die Gemeinde Gottes verfolgte und zerstörte und im Judentum Fortschritte machte über viele Altersgenossen in meinem Geschlecht hinaus, indem ich in viel höherem Masse (als sie) ein Eiferer um die väterlichen Überlieferungen war" (Gal. i 13 f.). Wir beachten besonders, dass die Aussagen über die Verfolgung der Gemeinde und über die Fortschritte im Judentum koordiniert sind. Die Verfolgung der Gemeinde ist Erweis für die

[1]) Vgl. dazu K. H. Rengstorf, *ThWBNT* I, 440 f.; ferner U. Wilckens, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, *ZThK* 56 (1959), S. 273-293.

Fortschritte im Judentum. Als Verfolger der Gemeinde erweist sich Paulus in höherem Masse als seine Altersgenossen als Eiferer um die väterlichen Überlieferungen. Paulus hat offenbar den Widerspruch zwischen der Überlieferung der Väter und der Überlieferung des Vaters (vgl. Matth. xi 27a) in der Botschaft der Gemeinde von Jesus erkannt. Das Gesetz gebot ihm die Ausrottung derer, die gegen die Überlieferung der Väter standen. Als solche sah er die Christen an. [1]) Dieses Verständnis seines Handelns wird in der zweiten grossen Selbstaussage des Paulus bestätigt. Im Philipperbrief heisst es: „Ich bin am achten Tage beschnitten, aus dem Volke Israel, aus dem Stamm Benjamin, Hebräer aus Hebräern, nach dem Gesetz ein Pharisäer, nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der im Gesetz gebotenen Gerechtigkeit untadelig geworden." (Phil. iii 5 f.). Die Aussage über die Verfolgung der Gemeinde steht zwischen dem Hinweis auf seine strenge Gesetzeserfüllung als Pharisäer und der Behauptung der tadelsfreien Gesetzesgerechtigkeit, die durchaus der des Pharisäers entspricht, wie sie Jesus im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner zeichnet (Luk. xviii 9-14). Auch an dieser Philipperbriefstelle erweist die Verfolgung der Gemeinde den Eifer des Paulus um das Gesetz und erhöht die Untadeligkeit seiner Gesetzeserfüllung. Weit davon entfernt, in der *Verfolgung der Gemeinde* eine Sünde zu erblicken, ist sie vielmehr *Ausdruck der Gesetzestreue und Beispiel eines Eifers, der ihn über seine Zeitgenossen erhebt. Schon in seiner vorchristlichen Zeit* ist es *begründet, dass Paulus sein Volk repräsentiert.* Was er von Israel sagt, sagt er von sich selbst: „Ich bezeuge ihnen, dass sie Eifer um Gott haben, aber nicht in rechter Erkenntnis. Denn sie wissen nicht um die Gerechtigkeit Gottes und suchen ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten; der Gerechtigkeit Gottes sind sie nicht untertan geworden. Denn Ende des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit

[1]) Es darf u.E. nicht übersehen werden, dass die Berührung des Paulus mit den werdenden christlichen Gemeinde durch den Stephanuskreis erfolgt ist; dort aber steht offenbar die Frage nach dem Gesetz in einer anderen Weise zur Erörterung als in anderen Kreisen der Urgemeinde. Die Erörterungen um den Stephanuskreis sind in den letzten Jahren wieder stärker in Fluss gekommen, vgl. M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (1958); J. Bihler, „Der Stephanusbericht (Apg vi 8-15 und vii 54-7, 2)" *BZ NF* (1959), S. 252-270; dieser Aufsatz ist Auszug aus einer ausführlichen gründlichen, noch ungedruckten Dissertation *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte"* (München 1957). Die Arbeit von M. Simon ist durch G. Delling in *ThLZ* 85 (1960), Sp. 669-671 besprochen.

für jeden Glaubenden" (Röm. x 2-4). Dass Christus des Gesetzes Ende ist und dies der Gerechtigkeit für jeden Glaubenden dient, ist die Erkenntnis, die er bei den Israeliten vermisst und die ihm in seiner Bekehrung gegeben wurde, als es ihm geschah, dass es Gott gefiel, „seinen Sohn in mir zu offenbaren" (Gal. i 16). [1])

Paulus, der sich im Philipperbrief als den tadelsfreien Vertreter Israels darstellt, sagt: „Aber was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden geachtet. Aber ich achte fürwahr dafür, dass es alles Schaden ist um der überragenden Bedeutung der Erkenntnis des Christus Jesus, meines Herren willen. Deshalb habe ich mich um alles bringen lassen und achte es für Kot, damit ich Christus gewinne und in ihm erfunden werde ..." (Phil. iii 7-9a). Hier wird die Erkenntnis, die Israel nicht in rechter Weise hat, als die Erkenntnis Jesu Christi bezeichnet, um deretwillen er sich um seine ganze Vergangenheit hat bringen lassen, die er preisgegeben hat. War Jesus Christus im Gal. Sohn Gottes genannt und hatte er dort von seinem Leben als Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich gegeben hat, gesprochen (Gal. i 16; ii 20), so spricht er hier von „meinem Herrn". Diese persönlichen Töne dürfen nicht überhört werden, will man den Inhalt der rechten Erkenntnis bestimmen: Paulus hat in dem, dessen Gemeinde er verfolgt hat, den gefunden, der zu Gott gehört als Sohn zum Vater und der ihn bis zur Lebenshingabe liebt und ihn mit Beschlag gelegt hat, sodass er sein Herr geworden ist. Darum nennt er sich „Sklave Jesu Christi" (Röm. i; Phil. i 1). Der Dienst, zu dem er beschlagnahmt ist, ist der des Apostels, sodass es häufig heisst: „Apostel Jesu Christi" (1 Kor. i 1; 2 Kor. i 1; Gal. i 1; Kol. i 1). Dass aber Jesus Christus sein Herr geworden ist, schliesst aus, dass noch das Gesetz sein Herr ist, denn Christus ist des Gesetzes Ende. Darum sucht Paulus seine Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetz, sondern bei Jesus Christus, den er gewinnen und in dem er vorgefunden werden will, „indem ich nicht meine eigene Gerechtigkeit habe, die aus dem Gesetz kommt, sondern die durch Glauben an Christus kommende, die Gerechtigkeit Gottes auf Grund von Glauben, zu erkennen ihn und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, gleichgestaltet mit seinem Tode,

[1]) Vgl. dazu ausser der oben genannten Arbeit von U. Wilckens unsere Studie „Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus" in: *Revue de Qumran* 2 (1960), S. 237-259.

auf dass ich zur Auferstehung von den Toten gelange" (Phil. ii 9-11). *An die Stelle des Gesetzes ist Christus getreten, an die Stelle der aus dem Gesetz kommenden Gerechtigkeit die aus dem Glauben an Christus kommende Gerechtigkeit,* die sich in der Teilhabe an dem Christusgeschehen konkretisiert. Sein Heil findet er also nicht mehr aus dem Gesetz, sondern an Christus. [1])

Will man diese entscheidende Wendung verstehen, muss man ins Auge fassen, dass für Paulus die tadelsfreie Gesetzesgerechtigkeit darum als Sünde offenbar wurde, weil er sie in der Verfolgung der Gemeinde Gottes bewährte. So wurde also *seine Gesetzeserfüllung seine Sünde.* Denn was sie auszeichnete und ihren Eifer enthüllte, die Verfolgung der Gemeinde, ist die Verfolgung dessen, den Gott erwählt und erhöht hat, ist also gerade gegen Gottes Handeln gerichtet. An der Offenbarung Jesu Christi scheiterte die Gesetzesgerechtigkeit des Paulus und damit jede Möglichkeit, aus dem Gesetz das Heil zu gewinnen. [2]) Paulus steht als Feind gegen Gott

[1]) Die Formel, Christus sei des Gesetzes Ende, bedeutet, dass er als der Kyrios an die Stelle des Gesetzes tritt, vgl. alsbald Röm. x 9; sein Heil gewinnt der Mensch nicht mehr durch seinen Bezug auf das Gesetz, sondern auf den Christus, der der Kyrios ist. Damit ist vorausgesetzt, dass Paulus das Gesetz als Heilsfaktor angesehen hat. Solches Verständnis des Gesetzes aber ist, wie Dietrich Rössler, *Gesetz und Geschichte, Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie* (1960) zeigt, vor allem in der theologischen Konzeption der Apokalyptik gegeben. Wilckens macht in seinem oben genannten Aufsatz die Untersuchung Rösslers fruchtbar für die Frage nach der Bekehrung des Paulus.

[2]) Dass Paulus das Gesetz als die „Kraft" ansah, mittels deren er sich im Bund erhalten und das Heil gewinnen konnte, wird allein daran deutlich, dass er seit seiner entscheidenden Wendung im Gesetz „die Kraft der Sünde" sieht (1 Kor. xv 56); durch das Gesetz kommt nicht Heil, sondern Erkenntnis der Sünde, die durch das Gesetz zur Übertretung wird (Röm. iii 20; iv 15), und Unheil, insofern es den Tod zum rechtskräftigen Urteil über die Sünde macht (vgl. Röm. v 20 f.; Gal. iii 21; Röm. vi 23). Kraft Gottes ist nicht, wie die Juden meinten, das Gesetz, sondern das Evangelium (Röm. i 16; 1 Kor. i 18) — vgl. dazu *ThWBNT* II, S. 309-311. Wenn Rössler darin recht hat, dass es dem apokalyptischen Verständnis des Gesetzes nicht um die Einzelgebote, sondern um die im Gesetz bewährte Grundrichtung der Treue zu Gott geht, dann ist die Einsicht umso schwerwiegender, dass das Gesetz nicht das Heil verschaffen kann. Ob allerdings das apokalyptische Verständnis des Gesetzes und der Geschichte, das sich in seinem Entwurf von der pharisäischen Orthodoxie unterscheidet, wie Rössler überzeugend dargetan hat, zu ihr in unüberbrückbarem Gegensatz steht, sodass von zwei einander ausschliessenden Richtungen gesprochen werden muss, ist eine nunmehr nach Rösslers Arbeit zu stellende Frage, die gerade angesichts des Paulus an Gewicht gewinnt. Denn Paulus versteht sich dem Gesetz nach als Pharisäer (Phil. iii 5) und besitzt ein apokalyptisch bestimmtes Verständnis des Gesetzes. Mit Recht spricht Wilckens *a.a.O.*, S. 285 von der „wichtigen und

(vgl. Röm. viii 7: „das Sinnen des Fleisches ist Feindschaft wider Gott") und erfährt in Christus die Versöhnung, die darin begründet ist, dass er sein Leben hingab, „als wir noch Feinde waren" (Röm. v 10). Diese Erfahrung führt ihn zu der grundlegenden Einsicht vom Menschen unter dem Gesetz, die dieser nicht aus sich gewinnen kann, sondern die ihm aus der Christusoffenbarung erwächst: Was der Mensch schaffen will, das Gute, das Leben, das erreicht er nicht, aber was er vermeiden will, das Böse, den Tod, das schafft er sich. Diese grundlegenden Aussagen, die Paulus über den Menschen unter dem Gesetz in Röm. vii macht [1]), werden von dem aus gemacht, was dem Paulus von Damaskus her aufgegangen ist. *Paulus, der sich mit seiner Gesetzeserfüllung das Heil schaffen wollte, muss vor Damaskus einsehen, dass er sich das Unheil schafft.* Damit ist aber nicht nur über ihn das verhängnisvolle Urteil gesprochen, sondern über das ganze Israel unter dem Gesetz.

Wenn aber dem Paulus seine Gesetzeserfüllung als sein Widerspruch gegen Gott offenbar wird und als seine Sünde enthüllt ist, wie soll es dann für ihn noch Heil geben? Die Antwort auf diese Frage kann nur lauten: ausserhalb des Gesetzes. So bekundet denn Paulus: „Jetzt ist ausserhalb des Gesetzes die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden" (Röm. iii 21 u.ö.). Aber Paulus weiss:

---

lohnenden Aufgabe, das historische Verhältnis zwischen Apokalyptik und Rabbinat aufgrund der Beobachtung der verschiedenen Struktur ihrer Theologie näher zu bestimmen". Wilckens selbst weist hin auf pharisäische Apokalyptik, z.B. IV. Esra. Auch die Frage der Ausscheidung der Apokalyptik aus dem rabbinisch-orthodoxen Judentum nach 70 muss in diesem Zusammenhang neu untersucht werden.

[1]) Vgl. zur Erörterung um Röm. vii W.G. Kümmel, *Rm. vii und die Bekehrung des Paulus* (1929); R. Bultmann, „Rm. vii und die Anthropologie des Paulus", in: *Imago dei, Festschrift für* G. Krüger (1932), S. 52 ff. ferner P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen* (1938), dazu Briefwechsel zwischen P. Althaus und Fr. Büchsel in *ThBl* 17 (1938) Nr. 12 und 18 (1939), Nr. 1 u. 2; Ferner A. Nygren, *Der Römerbrief* (1951), dazu P. Althaus, „Die Auslegung von Rm. vii 14 ff. Antwort an A. Nygren" *ThLZ* 77 (1952), Sp. 475 ff. Dabei geht es um die Frage, ob Röm. vii 14 ff. vom Menschen unter dem Gesetz oder vom Christen gesprochen wird. Vgl. auch O. Michel, *Der Brief an die Römer* (1955) bes. S. 156-158, jedoch auch die Exegese des ganzen Kapitels S. 144-156. Röm. vii enthält keine selbstbiographischen Aussagen des Paulus, wohl aber theologische Aussage aus existentieller Betroffenheit; es handelt nicht vom moralisch unzulänglichen Menschen, sondern von dem Menschen, der, wenn er sein Heil selbst verwirklichen will, sich selbst das Unheil schafft, ein Vorgang, angesichts dessen die moralische Unzulänglichkeit zum Hinweis auf ein tiefer liegendes Schicksal des Menschen wird, das in seinem Unterworfensein unter die Herrschaft der Sünde begründet ist.

„Das Gesetz herrscht über den Menschen, solange er lebt." Am Ehebeispiel in Röm. vii 2, 3 macht er diesen vorangestellten Satz deutlich. Gesetzesgeltung und Lebensdauer gehören für ihn zusammen. Wenn aus dem Gesetz keine Gerechtigkeit kommt, gibt es keine Gerechtigkeit für den Menschen, weil ihn das Gesetz auf Lebenszeit bindet. So steht also vor der Frage nach der Gerechtigkeit ausserhalb des Gesetzes die andere Frage nach einem Leben jenseits des Todes, denn der Tod macht frei vom Gesetz und von der am Gesetz entstehenden Sünde [1]). Der unter dem Gesetz stehende Mensch müsste schon gestorben sein, wenn er eine Gerechtigkeit erlangen sollte, die ausserhalb des Gesetzes gilt. Das heisst: eine Gerechtigkeit ausserhalb des Gesetzes ist für den Menschen im Gesetz unmöglich, da Gesetzesgeltung und Lebensdauer zusammengehören. Paulus kann nun Röm. vii 4 fortfahren: „Daher, meine Brüder, seid ihr dem Gesetz getötet worden durch den Leib des Christus, auf dass ihr einem anderen gehört, dem von den Toten Auferweckten, dass wir Frucht bringen für Gott". Der Tod Jesu Christi schliesst als „Tod für uns" unseren Tod ein, und die Auferweckung Jesu Christi unser neues Leben für Gott; durch seinen Tod gehört der Mensch ihm als seinem Herrn, und weil er der Auferweckte ist, steht er mit ihm in einem neuen Leben. Das kann er deshalb von Christus sagen, weil er ihn als den zweiten Adam versteht, in dem ebenso wie im ersten Adam die ganze Menschheit mitgesetzt ist [2]). Im Getötet- und Auferwecktwerden des Christus ist die alte Welt, in der das Gesetz gilt, grundsätzlich zu Ende, und die kommende Welt ist angebrochen. Was an Christus geschehen ist, widerfährt dem, der auf ihn getauft ist. Er wird mit Christus gekreuzigt und in den Tod begraben (Gal. ii 19; Röm. vi 3 ff.), und er wird mit ihm auferweckt. In Christus, d.h. für den in die Christusregion Versetzten, ist das Wunder geschehen, dass er den Tod hinter sich hat und ein neues Dasein geschenkt bekommt, indem er dem Christus zu eigen wird, um für Gott Frucht zu

---

[1]) Vgl. dazu W. GRUNDMANN, Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus. Zum Problem der Einheitlichkeit der Paulinischen Verkündigung *ZNW* 32 (1933) S. 52-65; dazu *ThWBNT* I S. 311-317, und W. Gutbrod, *ThBWNT* IV S. 1061-1070.

[2]) Vgl. W. GRUNDMANN, „Die Übermacht der Gnade, eine Studie zur Theologie des Paulus; *Nov. Testamentum* II (1957), S. 50-72; A. NYGREN geht in seinem *Römerbrief* — vgl. oben — mit Recht aus von der grundlegenden Bedeutung der durch die beiden Adam repräsentierten Äonen für das theologische Denken des Paulus.

bringen. „Daher, ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden" (2 Kor. v 17). Der Mensch empfängt sich von Gott neu im Glauben, denn dass der Mensch sich neu empfängt, geschieht so, dass er an Gott glaubt als an den, der ihn in Christus vom Tode erweckt, dem er verfallen ist. Dementsprechend kann Paulus von sich sagen: „Am letzten von allen ist er auch mir erschienen als einer Fehlgeburt . . . Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen" (1 Kor. xv 8, 10). Paulus bezeichnet sich, ein Schimpfwort seiner Gegner aufnehmend, als eine Fehlgeburt, die nicht lebensfähig ist. Als solche ist er zum Leben erweckt worden. „Seine Bekehrung war Zeugnis des Lebens im Toten" [1]). Es ist grundsätzliche Aussage in existentieller Betroffenheit, wenn Paulus sagt: „Ich lebte einst ohne Gesetz. Als aber das Gebot kam, lebte die Sünde in mir auf. Ich aber starb, und es wurde für mich das Gebot, das zum Leben gegeben ist, als zum Tode gegeben entdeckt. Denn die Sünde nahm Anreiz durch das Gebot und betrog mich und tötete mich durch das Gesetz" (Röm. vii 9-11). Als Ursache für das „nicht lebensfähig" ist das Gesetz genannt, das die Sünde zur Verwirklichung ihres Zieles benutzt, den Menschen unter ihre Herrschaft zu bringen. Das neue Dasein aber, das ihm aus Gottes Gnade geschenkt wird, lebt er im Glauben (Gal. 2, 20). Und eben darin ist ihm die Gerechtigkeit von Gott aus Glauben zugesprochen; d.h. er ist recht zu Gott.

Zwei Fragen ergeben sich also für Paulus, als ihm Jesus als der Lebendige erschienen ist: *Wie gewinne ich Gerechtigkeit ausserhalb des Gesetzes, da die Gerechtigkeit im Gesetz zur Sünde geworden ist? Wie gewinne ich ein neues Dasein, da Lebensdauer und Gesetzesgeltung zusammengehören? Auf die zweite Frage, deren Beantwortung die Voraussetzung für die Beantwortung der ersten ist, antwortet Paulus mit dem, was er vom Mitsein mit Christus*, Mitsterben, Mitauferstehen, Mitleiden, Mithandeln, Mitverherrlichtwerden, mit Christus Sohn und Erbe sein, Gleichgestaltetwerden mit ihm zu seinem Bilde und dem darin beschlossenen „In Christus sein" *sagt* [2]). *Eben dieses Sein mit und in Christus ist die ihm von Gott zugesprochene Gerechtigkeit, die der Glaube empfängt. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben ist aber die Antwort auf die erste Frage.* Das wird in der *Theologie des Paulus* entfaltet, die sich von da aus als *eine in*

[1]) Vgl. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu* (1934), S. 400.
[2]) Vgl. dazu meinen Beitrag σύν zum *ThWBNT*.

sich einheitliche Grösse enthüllt und in existentieller Betroffenheit geschieht. Da sie das Gesetz hinter sich hat, *öffnet* sie *allen Menschen*, den Juden ebenso wie den Völkern das in Christus erschlossene und gewonnene *Heil ohne den Umweg über das Gesetz* und die Beschneidung. Die Botschaft Gottes, die Jesus Christus zum Inhalt hat, gilt allen Völkern; sie auszurichten, weiss sich Paulus gesandt. *Der Apostolat an die Völker ist in der Botschaft an die Völker begründet und bekommt von ihr her Recht und Inhalt.*

2.

In seiner Bekehrung wird Paulus zum Apostel der Völker bestellt. [1]) Sie ist mehr als ein biographisches Ereignis, sie ist Berufung zu einem Amt. Paulus ist „berufener Apostel" (Röm. i 1), durch Christus „haben wir empfangen Gnade und Apostelamt zum Gehorsam des Glaubens unter allen Völkern für seinen Namen" (Röm. i 5). Das ist die Gnade, die ihm geworden ist (vgl. Gal. i 15; 1 Kor. xv 10) und aus der er lebt (2 Kor. xii 9).

Dieses Apostelamt hat nun eine bestimmte heilsgeschichtliche Funktion für Israel, die in Röm. ix-xi enthüllt wird. Nach dem Hymnus der Glaubensgewissheit in Röm. viii 31-39 setzt ix 1 ein mit dem Wort des tiefen Leidens um das Schicksal Israels. Der von Gott Gerechtfertigte und der Welt Entnommene ist zugleich der an der Welt, vor allem am Schicksal seines Volkes Leidende. Dieses Leiden stellt ihn vor die Frage nach der Gültigkeit der Verheissungen Gottes, denn er leidet nicht an irgend einem Volke, sondern an Israel, dem die Verheissungen gegeben sind (Röm. ix 1 ff.).

In zwei Gedankengängen wird einerseits Israels Schicksal als Gottes Verwerfung, andererseits als seine Schuld deutlich. Ausgehend von dem Gedanken, dass Gott in seiner Verheissung frei ist und seine Verheissungen nicht einen fleischlichen Vorzug schaffen, sondern dem Israel nach dem Geiste gelten, wird deutlich: Gottes Verwerfen dient der Verherrlichung seines Namens in aller Welt und dem Erweis seiner Macht (ix 17). Weder mit einer Theodizee noch mit der Lehre einer doppelten Prädestination hat dieser Gedankengang etwas zu tun. [2]) Letztere scheitert schon daran, dass die „Gefässe der Barmherzigkeit" „Gefässe des Zorns" gewesen sind, insofern sie wie alle Völker unter dem Zorn standen, und dass die

[1]) Vgl. Chr. Maurer, „Paulus als Apostel der Völker", *Ev. Theol.* 19 (1959), S. 28-40.

[2]) Vgl. dazu Nygren *a.a.O.*, S. 262-265.

Gefässe der Barmherzigkeit, nämlich die Juden als Träger der Verheissung, zu Gefässen des Zorns geworden sind. Der Ton liegt auf der Aussage der Freiheit Gottes in seinem Erwählen und Verwerfen in seinem Geschichtshandeln. Israels Verwerfung ist zugleich eine eigene Schuld, die Schuld, die dem Paulus vor Damaskus aufgedeckt worden ist. Sie besteht in dem Versuch, aus sich selbst vor Gott bestehen zu wollen, sodass Israel in allem Eifer um das Gesetz nicht an das Ziel gekommen ist. Israel hat aus seiner Stellung als Gottesvolk nach dem Urteil des Paulus einen Rechtanspruch vor Gott abgeleitet und sich mit seiner Gesetzeserfüllung einen Ruhm vor Gott und ein Verdienst schaffen wollen. Es wollte vor Gott als Leistender und nicht als Empfangender, als Anspruch Erhebender und nicht als der Gnade Bedürftiger erscheinen; darin ist es deshalb ungerecht, weil seine Stellung zu Gott nicht mehr recht war. So stehen nun die beiden Aussagen nebeneinander: Gott hat in Freiheit Israel erwählt und verworfen, Israel hat seine Verwerfung selbst verschuldet. Seine Verwerfung aber dient dem Erweis von Gottes Macht und dem Bekanntwerden seines Namens.

Paulus sagt, dass durch den Fall Israels das Heil zu den Völkern gekommen ist. In diesem Auftrag steht sein Apostolat. Der Weg des Evangeliums zu den Völkern dient dem Zweck, Israel eifersüchtig zu machen. „Wenn aber ihr Fall zum Reichtum der Welt und ihr Zurückbleiben zum Reichtum der Völker geworden ist, wie viel mehr wird es ihre Fülle sein?" (xi 13). Mit dieser Fülle ist die Wiederannahme des verworfenen Israels gemeint, die Paulus als ein ihm offenbartes Geheimnis Gottes ansieht, das er den Völkern enthüllt: „Verstockung ist teilweise über Israel gekommen, bis die Fülle der Völker eingehe, und so wird ganz Israel gerettet werden" (xi 26). Paulus verkündet als Prophet, dem das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses enthüllt ist, die Rettung ganz Israels. Dieses doppelte Schicksal Israels wird dem Gang der eschatologischen Verwirklichung eingegliedert, von der Paulus gesprochen hatte. „Wenn ihre Verwerfung Versöhnung der Welt ist, was wird ihre Annahme anders sein als Leben aus Toten?" (xi 15). Paulus kennt ein dreifaches Geschehen eschatologischer Verwirklichung: Anbruch des kommenden Äons in der Auferweckung Jesu, dann die Auferweckung derer, die in Christus sind, schliesslich die Erlösung der ganzen Schöpfung nach Niederwerfung der Feinde, deren letzter der Tod ist. Wenn Israels Annahme das Leben aus den Toten bedeutet, dann leitet sie wahrscheinlich nach Meinung des Paulus

den zweiten Akt ein [1]). Sie ist in jedem Fall Voraussetzung der eschatologischen Endverwirklichung.

Israels Verwerfung bedeutet nicht Verstossung, sondern *Zurückstellung bis zum Eingang der Fülle der Völker.* Daraus ergibt sich für den Apostolat des Apostels: *Paulus tut seinem Volk den in seiner Lage einzig möglichen Dienst, wenn er als Apostel der Völker diesen das Evangelium bringt. Je schneller und umfassender das geschieht, umso rascher schlägt für Israel das Ende seiner Verwerfung und die Stunde seiner Annahme. Das ist die heilsgeschichtliche Funktion, die der Völkerapostolat des Paulus für Israel hat.* Er hat seine feste Stellung im Ablauf der eschatologischen Verwirklichung. So kann also Paulus sagen: „Insofern ich Apostel der Völker bin, verherrliche ich meinen Dienst, ob ich wohl mein Fleisch eifersüchtig mache und einige aus ihnen rette" (11, 14). *Weil Paulus eine in der Geschichte des Gottesvolkes fest umrissene und im Heilsplan Gottes klar bestimmte Funktion hat, kann er sich als Vertreter Israels bezeichnen.* Daher rührt seine Antwort auf die Frage, ob etwa Gott sein Volk verstossen habe: „Das sei fern. Denn ich bin Israelit, aus Abrahams Samen, vom Stamm Benjamin" (xi 1).

Paulus verweist zu der Frage, ob Gott sein Volk verstossen habe, auf Gottes Antwort an Elia, als dieser Israel vor Gott anklagte: „Ich habe mir siebentausend Mann übrig gelassen die ihre Kniee nicht gebeugt haben vor Baal" (xi 4). Daraus zieht er die Folgerung: „So ist auch im jetzigen Zeitpunkt ein Rest aus Gnadenwahl geblieben . . . Was Israel sucht, hat es nicht erlangt, die Auswahl aber hat es erlangt, die übrigen aber wurden verstockt" (xi 5, 7). Der Rest ist nun das Gottesvolk. Dieser Satz gilt im vollem Umfang. Der Sachverhalt wird verschoben, wenn man im Rest den übriggebliebenen Teil erblickt, während die Mehrzahl des Volkes als abgefallen und verworfen gedacht wird. Der Rest ist das Volk, während die anderen aus dem Volke gewissermassen ausgeschieden sind [2]). Das sagt Paulus durch das von ihm verwendete Bild vom Ölbaum aus; Wurzel und Stamm sind geblieben, aber Zweige sind ausgeschnitten worden. Man kann geradezu auslegen: Die Wurzel sind die Väter, die die Verheissung empfingen, der Stann samt den gebliebenen Zweigen ist das im Rest verkörperte Volk; die ausgeschnittenen Zweige sind die Menge der Verworfenen. Die Verwendung des Bildes aber macht sofort ein zweites deutlich:

[1]) Vgl. dazu den S. 272, Anm. 2 genannten Aufsatz „Übermacht der Gnade".
[2]) Vgl. Nygren *a.a.O.*, S. 280 f.

An die Stelle der ausgeschnittenen Zweige sind andere eingepflanzt; „ein wilder Ölbaum bist du in sie eingepflanzt und bist mit teilhaftig geworden der fetten Wurzel des Ölbaums" (xi 17) [1]. Gott schafft auf der Grundlage des Gottesvolkes Israel ein neues Gottesvolk aus den Völkern, in das er das ganze Volk Israel hineinnehmen wird. *Das eschatologische Gottesvolk* ist *nicht Rest eines natürlichen Volkes, sondern* ist *auf der Grundlage des Gottesvolkes Israel Neuschöpfung Gottes aus den Völkern.* Dem dient der Völkerapostolat des Paulus. Diese Erkenntnis des Handelns Gottes durchzusetzen gegen das verblendete Israel, gegen die Kurzsichtigkeit judenchristlicher Kreise und gegen den Hochmut der Christen aus den Völkern, ist sein Kampf, den er als Völkerapostel kämpfen musste und in dem ihm das Apostelkonzil einen wesentlichen Sieg brachte (Gal. ii 9).

In diesem Dienst seiner Erkenntnis steht sein Verständnis der Botschaft von Jesus Christus. Indem er ihn als den zweiten Adam, d.h. den Anfänger des neuen Gottesvolkes aus dem Geist versteht und in seinem Kreuz und in seiner Auferweckung den Anbruch des kommenden Äons erblickt, sieht er das Christusgeschehen als „Kraft Gottes zur Rettung für jeden Glaubenden, für den Juden zuerst und für den Griechen" (Röm. i 16). Indem er seine Gesetzeserfüllung als seine Sünde erkannte, in der er zum Feinde Gottes wurde, befreit ihn das Evangelium von der Versöhnung durch Christus mit Gott vom Dienst des Gesetzes; dieses wird zu einer dem Kommen des Christus vorauslaufenden Epoche (vgl. Gal. iii 21-iv 7); Rückkehr zum Gesetz durch Annahme der Beschneidung seitens der Glaubenden aus den Völkern wäre Verleugnung der versöhnenden Tat des Christus, die vielmehr den Weg der Verheissung freimacht zu den Völkern (Gal. iii 13). Ihm ist als Gesandten des Christus der Dienst der Versöhnung anvertraut, der ihn zu den Völkern führt (2 Kor. v 14-21). So ergibt sich eine *deutliche Konvergenz zwischen seinem Verständnis der Botschaft und seiner Sendung an die Völker.* Diese Konvergenz *unterscheidet ihn von der Urgemeinde,* die diese Zusammenhänge nicht sah, deren leitende Männer sich jedoch ihr nicht verschliessen konnten, so schwer auch die

[1]) Paulus ist sich bewusst, dass er mit diesem Bilde einen widernatürlichen Vorgang einführt, vgl. xi 24. Gerade auf der Widernatürlichkeit liegt der Ton. Man sollte deshalb nicht von einem verunglückten Gleichnis sprechen oder zur Rechtfertigung nach Möglichkeiten suchen, wo so verfahren wird, wie es Paulus ausspricht. Paulus schildert Widernatürliches, um das freie und zugleich wunderbare Gotteshandeln deutlich zu machen.

Auseinandersetzungen durch die ganze Zeit der Wirksamkeit des Paulus gewesen sind.

3.

Aus diesen gewonnenen Einsichten ergibt sich eine weitere wesentliche Erkenntnis für den Völkerapostolat des Paulus. Es hat seinen guten Grund, dass bisher nicht von einem Heidenapostolat, sondern von einem Völkerapostolat gesprochen wurde. Denn die Mission des Paulus ist von einem anderen Denken her bestimmt als die spätere kirchliche Missionspraxis. *Die apostolische Tätigkeit hat ihr Ziel* primär *nicht in der Rettung und Gewinnung einzelner Seelen*, die zur Gemeinde Jesu Christi zusammengefasst werden. Sie sieht den einzelnen immer in der Gliedschaft der Völker. *In den Einzelnen werden Völker gewonnen, wie im Rest Israel vertreten ist.*

In dem, was Paulus den Römern über seine Pläne schreibt, kommt dieses sein Denken zum deutlichen Ausdruck. „Ich würde nicht wagen, etwas zu sagen, was nicht Christus durch mich vollbrachte zum Gehorsam der Völker, durch Wort und Tat, in kraftvollen Zeichen und Wundern, in Kraft des Geistes, sodass ich von Jerusalem an in weitem Bogen bis Illyrien die Verkündigung des Evangeliums von Christus vollendet habe. So suche ich meine Ehre darin, die Botschaft auszurichten, wo der Name des Christus nicht genannt wurde, damit ich nicht auf fremden Grunde baue, sondern wie geschrieben steht: Es werden sehen, denen nicht von ihm verkündet wurde, und die nicht gehört haben, werden verstehen. Deshalb wurde ich auch oft gehindert, zu euch zu kommen. Jetzt aber habe ich keinen Raum mehr in diesen Gegenden, ich habe aber Verlangen, zu euch zu kommen seit einigen Jahren, wie ich wohl nach Spanien käme. Ich hoffe aber, auf der Durchreise euch zu sehen und von euch dorthin geleitet zu werden" (xv 18 ff.). Es ist verwunderlich, wenn Paulus sagt, er habe die Verkündigung des Evangeliums von Jerusalem in weitem Bogen bis Illyrien vollendet und habe keinen Raum mehr in diesen Gegenden. Paulus hat in diesem ganzen Kreis des östlichen Mittelmeeres in einigen Städten gewirkt, durchaus nicht in allen, geschweige denn, dass er auf das Land gegangen wäre und die Dörfer aufgesucht hätte. Die Briefe des Paulus enthüllen Gefährdung und Unfertigkeit der einzelnen Gemeinden. Er hätte also wohl genug und übergenug in diesen Gegenden zu tun — so würde man meinen. Nimmt also der Apostel den Mund zu voll und übertreibt er mit seinen Worten? Man kann

iner Aussage nur gerecht werden, wenn man erkennt, von welcher oraussetzung her sie entworfen ist. Den entscheidenden Hinweis bt der Apostel selbst, wenn er sagt, er habe seine Ehre darin :sucht, die Botschaft da auszurichten, wo der Name des Christus ɔch nicht genannt ist. Diese Praxis hat nichts mit persönlichem hrgeiz zu tun, unbeeinträchtigt von anderen ein eigenes Feld zu auen. Paulus beruft sich für sein Verhalten ausdrücklich auf die Weisung eines Schriftwortes.

Aus 1 Kor. iii 6-11 ist bekannt, dass Paulus seine Aufgabe darin ah, den Grund zu legen, auf dem andere bauen können, zu pflanzen, as andere begiessen müssen. Der Grund aber, den er legt, ist der, en Gott gelegt hat, Christus. Die Stätten der Wirksamkeit des 'aulus aber, seit er von der antiochenischen Gemeinde ausgesandt vorden ist, sind im wesentlichen Hauptstädte der Reichsprovinzen. Dort muss er den Namen des Christus nennen, denn das heisst ür ihn, das Evangelium verkünden. Das ist seine eigentliche Auf-;abe. Schon das Taufen überlässt er anderen (vgl. 1 Kor. i 13-17). Den Namen des Christus nennen bezw. ausrufen, das hat im antiken Sprachgebrauch einen sehr präzisen Sinn. Wenn Käufer ein Rechts- ınd Kaufgeschäft abschlossen, dann wurde der Name des neuen Eigentümers ausgerufen zum Zeichen der Eigentumsübernahme; wenn ein Feldherr eine Stadt, etwa die Hauptstadt einer Provinz erobert hatte, dann wurde der Name dessen ausgerufen, der nunmehr der Herr dieser Stadt und Provinz sein wird; mit der Ausrufung dieses Namens geht sie in den Besitz des Namensträgers über. Kurt Galling nennt die Ausrufung des Namens das „Spezifikum des in .. Öffentlichkeit vollzogenen Eigentumswechsels" [1]). Israel ist das Bundesvolk, weil über ihm der Name Jahwes ausgerufen wurde (vgl. Jerem. xiv 9; Deut. xxviii 10); damit hat es Jahwe sich erworben. Jeremia selbst ist als Jahwes Prophet sein Eigentum wie ein Sklave Eigentum seines Herren ist, weil über ihm Jahwes Name ausgerufen wurde (Jer. xv 16). Paulus, der sich Gal. i 15 mit Jeremia vergleicht, nennt sich Sklave Jesu Christi; dieser Name ist über ihm in der Taufe ausgerufen worden (vgl. Jak. ii 7), offensichtlich in der Formulierung „Kyrios Jesus" (vgl. 1 Kor. xii 3; Phil. ii 11; Röm. x 9); er ist also in das Eigentum Jesu Christi übergangen, des Herrn, in dessen Namen alle Mächte ihre Kniee beugen sollen (Phil. ii 9-11). Dieser Herr verwendet ihn als

[1]) Vgl. dazu K. Galling, „Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel „*ThLZ* 81 (1956), Sp. 65-70.

seinen Herold — Herold ist Ausrufer — und Botschafter (vgl. neben den Apostolosstellen 2 Kor. v 20: „für Christus sind wir Herolde"). Wenn Paulus in einer Stadt den Namen des Kyrios Jesus ausruft, indem er in seiner Predigt ihn bekannt macht durch Ausrichtung seiner Botschaft, dann nimmt er damit diese Stadt und, ist sie Hauptstadt einer Provinz, diese Provinz für seinen Kyrios in Besitz. Er vollzieht in ihr die Proklamation des Kyrios Jesus und unterstellt sie der Herrschaft dieses Kyrios. Ob das sofort alle Glieder dieser Stadt wissen oder anerkennen, ist von zweitrangiger Bedeutung. Die es wissen und anerkennen, vollziehen in Anbetung und Bekenntnis die Akklamation auf die erfolgte Proklamation. Ausbau und Aufbau der Gemeinde, Taufe, Unterweisung, Mission zur Gewinnung der Einzelnen, das alles ist nicht seine, des Apostels Aufgabe; er hat allein die Proklamation zu vollziehen. Er hat sie erfüllt, wenn ein Kreis derer da ist, die die erfolgte Proklamation durch ihre Akklamation anerkennen. Ist seine proklamatorische Aufgabe getan, dann haben Gemeindepredigt und Unterricht zu zeigen, wer der Kyrios ist, was er für die Menschen getan hat und was er von ihnen will, was also auch an dieser Stadt und Provinz mit der Proklamation seiner Herrschaft geschehen ist. Nur vor dieser Voraussetzung her ist die Sprachweise des Apostels verständlich, wenn er z.B. sagt: „Es hat Mazedonien und Achaja gefallen eine Sammlung zu machen für die Armen von Jerusalem" (Röm. xv 26). Die kleinen Gemeinden von Philippi und Thessalonich und Korinth — man braucht nur die Beschreibung in 1 Kor. i 26 zu vergleichen: „Seht nämlich eure Berufung an, Brüder, dass es nicht viel Weise nach fleischlicher Art, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene sind" — diese kleinen Gemeinden mit ihren wenig geltenden Gliedern sind Achaja, sind Mazedonien [1]) so wie „der Rest" Israel ist. Sie sind es deshalb, weil sie der erfolgten Proklamation mit ihrer Akklamation geantwortet haben. Sie haben die neue Lage anerkannt, die mit dem Herrschaftsantritt Jesu Christ verborgen begonnen hat, sie sind erleuchtet, während die anderen blind sind. Den gleichen Sachverhalt zeigt der Ausdruck, mit den in Röm. xvi 5 Epainetos bezeichnet wird: Erstling Asiens [2]); in

[1]) Luther übersetzt, die Eigenart der Aussage sehend, aber sie umbiegend „die aus Mazedonien und Achaja"; MICHEL spricht in seiner Auslegung der Römerbriefes von den mazedonischen und griechischen Gemeinden, ohne auf die paulinische Ausdrucksweise näher einzugehen (*a.a.O.*, S. 333).

[2]) Einige Handschriften lesen „Erstling Achajas", doch dürfte wegen 1. Kor. xvi 15 „Erstling Asias" vorzuziehen sein; sowohl Asia wie Achaja

Kor. xvi 15 heisst es vom Hause des Stephanas, es sei der Erstling chajas. Sie sind deshalb Erstling, aparchē, weil sie als erste die kklamation der Christusherrschaft auf die erfolgte Proklamation in vollzogen haben. Sie haben für ihre Provinz die gleiche Bedeutamkeit, wie sie Paulus für Israel hat; sie vertreten ihre Stadt, ihre rovinz [1]). Dass mit dem Ausdruck aparchē noch ein weiterer Zuammenhang angesprochen hat, wird sofort deutlich werden.

Jetzt ist erkennbar geworden, warum *Paulus* in dem weiten Raum von Jerusalem bis Illyrien keinen Raum mehr hat. Er *hat eine Apostelaufgabe der Proklamation vollzogen, durch die der Christusname ausgerufen und sein Herrschaftsantritt bekannt gemacht wird.* Nun sind Leute da, „die den Namen des Herrn anrufen an allen ihren und unseren Orten" (1 Kor. i 2), die also die Akklamation vollziehen. Paulus strebt nach Spanien, bis an das Ende der Erde im Blick der alten Welt. Denn wenn der Name des Christus unter allen Völkern proklamiert ist, dann kann der zweite Akt der eschatologischen Verwirklichung einsetzen, die Auferweckung und Verwandlung derer, die in Christus Jesus sind (vgl. 1 Kor. xv 52), dann kann die Annahme Israels erfolgen, denn ihr geht die Verkündigung der Botschaft unter den Völkern voraus. Es ist paulinische Missionslosung, die der judenchristlichen in Matth. x 5 f. entgegengestellt wird: „Unter allen Völkern muss zuerst das Evangelium verkündet werden" (Mark. xiii 10). Das also heisst es, wenn Paulus sich Apostel der Völker nennt, und darin besteht die heilsgeschichtliche Funktion seines Völkerapostolates für Israel. Nun ist das Gewicht jedes einzelnen Wortes in seiner Vorstellung an die Römergemeinde deutlich, er habe von Jesus Christus „Gnade und Apostelamt empfangen zum Gehorsam des Glaubens unter allen Völkern für seinen Namen" (Röm. i 5).

Nun ist aber mit der Bezeichnung „Erstling Asiens", „Erstling Achajas" noch ein weiterer Zusammenhang angedeutet. Der Ausdruck weist in die Terminologie der Opfersprache und des Opferkultes. Walter Bauer schreibt dazu: „t.t. der Opfersprache, die Erstlingsfrucht jeder Art (auch der Herden), die der Gottheit heilig und geweiht wurde, ehe das Ganze dem profanen Gebrauch über-

---

sind römische Provinzbezeichnungen, wobei Asia die Landschaft mit der Provinzhauptstadt Ephesus meint.

[1]) Vgl. dazu G. Delling *ThWBNT* I, S. 483 f.; ferner M. Albertz, „Die „Erstlinge" in der Botschaft des Neuen Testaments", *Evang. Theol.* 12 (1952/53), S. 151-155.

geben werden durfte" [1]). Darin kommt zum Ausdruck: das Ganze gehört dem Schöpfer; durch das Opfer wird anerkannt, dass es ihm gehört und dass er es den Menschen zur Verwendung gegeben hat ist die Opferpflicht erfüllt, kann der Mensch legitimen Gebrauch von Ganzen machen als von einer ihm gegebenen Gabe Gottes. Die Art des Opfers ist Dank- und Pflichtopfer zugleich. Wenn nun die ersten, die in einer Landschaft Christen geworden sind, aparchē genannt werden, dann erhebt sich die Frage, ob sie als Opfer der Erstlingsfrucht angesehen werden sollen. In 2. Thess. ii 13 wird nach einer Lesart, die den Vorzug verdient [2]), von der Gemeinde zu Thessalonich gesagt, „dass Gott euch erwählt hat als Erstlingsopfer zur Errettung in Heiligung des Geistes und in Glauben der Wahrheit zu dem er euch berufen hat durch unser Evangelium, zum Erwerb der Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus". Hier wird die ganze Gemeinde als Erstlingsopfer bezeichnet, ausgesondert zur Errettung die im Erwerb der Herrlichkeit Jesu besteht, in die er als der Auferweckte aufgenommen ist und die den Menschen mangelt (vgl Röm. iii 23; vi 4); sie ist solches Opfer durch den heiligenden Geist und den Glauben, der die Wahrheit empfängt.

Das wird deutlich und bestätigt dadurch, dass *Paulus von seinem Apostolat als von einem priesterlichen Dienst schreibt* [3]); er sagt den Römern von seinem Aposteldienst unter den Völkern, er wagt es, ihnen kühn zu schreiben, „um der Gnade willen, die mir gegeben ist von Gott (sc. sein Apostelamt), auf dass ich sei ein priesterlicher Diener des Christus Jesus bei den Völkern, um am Evangelium Gottes heiligen Dienst zu tun, damit die Darbringung der Völker wohlgefällig sei, geheiligt im heiligen Geist" (Röm. xv 15 f.) Paulus versteht seinen Apostolat als ein priesterliches Amt; das Heiltum, das er verwaltet, ist das Evangelium Gottes; das Opfer das er darbringt, sind die Glaubenden aus den Völkern; in ihnen als den Erstlingsgaben werden die Völker selbst dargebracht Paulus spricht von der Darbringung der Völker. Die Erstlingsgaben vertreten das Ganze der Völker. „Die glaubenden Heiden . . bezeichnet Paulus als Opfergabe, die an dem Heiligtum das Christus Jesus-Evangeliums Gott priesterlich durch ihn dargebracht wer

---

[1]) Vgl. *Wörterbuch z.NT* s.v.

[2]) So B G 33 f vulg. syr hier bo; ἀπ'ἀρχῆς dürfte erleichternde Lesart sein, wenn es auch durch gewichtig Textzeugen vertreten wird.

[3]) Vgl. K. Weiss, „Paulus — Priester der christlichen Kultgemeinde" *ThLZ* 79 (1954), Sp. 355-364.

den" [3]). *Darin, dass sie als der Tempel Gottes* (*vgl.* 1 Kor. iii 17) *das Heiligtum Gottes in ihrem Bereich sind und als Opfer die Völker vertreten, denen sie zugehören, ist ein bedeutsamer Bezugspunkt zwischen Gemeinde und Volk gegeben.*

Der Zusammenhang zwischen dem Apostel als Priester Gottes, der Gemeinde als Tempel und Opfer und dem Evangelium als Heiligtum Gottes lässt sich noch ein Stück weiterverfolgen unter der Frage, worin das Opfer besteht. Als Paulus beginnt, die Römer zu mahnen zu rechtem Wandel, sagt er: „Ich ermahne euch nun, Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber darzustellen als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, als euren dem Geist entsprechenden Gottesdienst" (Röm. xii 1). Hier werden die Glieder der Gemeinde aufgefordert, sich als Opfer zu verstehen, und zwar als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer dadurch, dass sie mit ihrem ganzen Sein und Leben Gott gehören und das im Sein für ihre Mitmenschen, also in der Liebe bewähren, indem sie dem Glauben gemäss in der Liebe wandeln und darin sich nicht der Welt gleichstellen, sondern aus Erneuerung ihres Sinnes heraus handeln (Röm. xii 2 ff.). Um die Bedeutung dieser Worte zu verstehen, darf man nicht vergessen, dass sie hineingesprochen sind in eine Welt, die noch vom Opferkult erfüllt ist, und dass eben die Botschaft, die der Apostel bringt, diesen Opferkult radikal und endgültig beendet. Diesem vorauszusetzenden Tatbestand wird man mit der Bezeichnung einer Vergeistigung der Kultbegriffe nicht gerecht [2]). Ihre Übernahme weist vielmehr darauf hin, welche Gestalt des Kultus in der endgeschichtlichen Wirklichkeit, deren verborgenen Anbruch die Botschaft des Paulus ansagt, sich bildet. Es gibt zwei wesentliche Arten von Opfern: Bitt- und Sühnopfer auf der einen, Dank- und Pflichtopfer auf der anderen Seite. Nun besagt die christliche Botschaft: Das Bitt- und Sühnopfer bringt Gott dar für die Menschen in Jesus Christus, der sich selbst zum Opfer gibt. Hier ist geschehen, was alle Sühnopfer erreichen sollen und nicht erreichen können: Versöhnung. In Jesus Christus bietet Gott selbst den Menschen die Versöhnung an und stiftet den Dienst, in dem sie verkündet wird. Darin, dass ihm dieser Dienst der Versöhnungsbotschaft anvertraut ist, ist der Apostel Priester Gottes. Fortan haben Bitt- und Sühnopfer keinen Sinn Mehr. Die Dank- und Pflichtopfer aber bestehen nun nicht mehr in irgend welchen

[1]) Zitat Weiss *a.a.O.*, Sp. 357.
[2]) Vgl. dazu auch Weiss *a.a.O.*, Sp. 360-362.

Gaben, sondern in lebendigen Menschen, die Gottes Eigentum werden. *Ist das Opfer der Versöhnung ein Mensch, nämlich der Mensch Jesus Christus, der Gottes Sohn ist, so kann auch das Dank- und Pflichtopfer nur der Mensch sein.* Das Opfer, das Gottes Barmherzigkeit in Jesus Christus bringt — „ich ermahne euch durch die Erbarmungen Gottes", so beginnt Paulus, auf dieses Opfer hindeutend Röm. xii 1 — fordert als Antwort das Opfer des Menschen in seinem ganzen Dasein an Gott, nicht nur das Opfer seines Herzens, sondern auch seines Leibes; Paulus spricht von der Darbringung der Leiber als Opfer.

So ergebt sich eine doppelte Linie, die nicht nur an diesen Stellen des Römerbriefes erkennbar ist, sondern auch anderswo sich andeutet, wenn Paulus die Terminologie der Opfersprache verwendet. *Einerseits bringt er als Priester am Heiligtum der Versöhnungsbotschaft in seinem Apostolat Gott die Völker zum Opfer*; das geschieht dadurch, dass er ihre Erstlingsfrucht darbringt, nämlich in den ersten Gliedern der sich mehrenden Gemeinde, die er durch seine Predigt gewinnt. *Andererseits ist es Aufgabe der Gemeinde in ihren Gliedern, sich als Opfer zu verstehen, indem sie sich ganz an Gottes Willen hingeben.* Sie anerkennen damit, was sie durch den Dienst des Apostels sind, auserwähltes Opfer, „geheiligt im heiligen Geist", Opfer also, die durch den empfangenen Geist für Gott bereitgestellt und erwählt sind (Röm. xv 16). Beides aber, Dienst der Apostels und Selbstopfer der Glaubenden, antwortet dem Opfer Gottes, „der seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat" (Röm. viii 32). Weil sich hier das Ende aller Religionen und Kulte vollzieht, wird man diesem Tatbestand mit der Bezeichnung Vergeistigung der Kultvorstellungen nicht gerecht. Das eschatologische Geschehen setzt eschatologische Kultgestalt in personhaft-existentiellen Handeln, wie sie Paulus mit Kultbegriffen beschreibt. *Vor der eschatologischen Tat Gottes, in der er sich Menschen zum Eigentum erwählt, gehen Kulte und Opfer und Religionen zu Ende.* In diesem Zusammenhang hat der Apostel die Funktion des Priesters am Tempel, der nicht mehr ein irdischer Bau ist, sondern die Gemeinde Gottes (1 Kor. iii 16 f.), zu der er als weiser Baumeister den Grund gelegt hat (1 Kor. iii 10, 11).

4.

Die erkannten Zusammenhänge in dem Verständnis seines Apostolats lassen deutlich werden, dass *für Paulus sein persönliches*

Leben und sein Wirken, zu dem er berufen ist, geradezu in *eins* zusammenfallen. Sein persönliches Leben ist sein Werk. Als er der Gemeinde zu Philippi die Frage nach seinem Ergehen beantwortet, sagt er, „dass meine Angelegenheiten mehr zum Fortschritt des Evangeliums gekommen sind, sodass meine Fesseln als in Christus offenbar geworden sind . . ." (i 12 f.). Hier ist sehr deutlich ausgesprochen: seine persönliche Existenz ist mit der Sache des Evangeliums identisch; darum ist er gewiss, dass Christus durch sein leibliches Geschick gross gemacht wird, „es sei durch Leben, es sei durch Tod" (Phil. i 20). Auch das Martyrium und der Märtyrertod verherrlicht den Christus, wie sein Leben seiner Verherrlichung dient. Alle persönlichen Momente scheinen geradezu verschlungen von seinem Dienst, der ihm aufgetragen ist. Es zeigt sich jedoch, dass das eine Täuschung ist. *In seinem Werk ist Paulus mit seiner ganzen Existenz, zu der sein heiss und leidenschaftlich schlagendes Herz gehört, engagiert.*

Inmitten seiner Mahnung an die Philippergemeinde, die in den Hinweis ausläuft, zu werden ohne Tadel und Anstoss, lautere Kinder Gottes inmitten eines finsteren und verkehrten Geschlechts, in welchem sie scheinen sollen wie Lichter in der Welt, indem sie am Wort des Lebens festhalten, heisst es: „zum Ruhm für mich auf den Tag Christi, dass ich nicht ins Leere gelaufen bin und mich vergeblich gemüht habe" (Phil. ii 15 f.). Vor dem Blick des Paulus steht der Tag Christi, der Tag der Rechenschaft auch für ihn. Sein Ausweis an diesem Tage sind seine Gemeinden; an dem Urteil, das sie finden, hängt es, ob Paulus in seinem Lauf und in seinem Mühen vergeblich gewirkt hat oder nicht. Die Neuheit seiner Existenz, in die er versetzt ist, zielt darauf hin, „dass wir Gott Frucht bringen" (Röm. vii 4). Vor die Frage gestellt, ob er lieber abscheiden und mit Christus sein möchte oder aber im Fleische, d.h. in seinem irdisch-geschichtlichen Leben bleiben soll, hält er das zweite für das Notwendigere, während das erste das Bessere wäre; im Fleisch bleiben bedeutet ihm „Frucht des Wirkens" (Phil. i 21-24). Um dieses Wirken aber geht es im Gericht.

Das spricht Paulus grundsätzlich aus, wenn er sagt: „Wir alle nämlich müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl des Christus, damit jeder sich verschaffe, was er durch seinen Leib getan hat, es sei gut oder böse" (2 Kor. v 10). Der Satz des Paulus wäre jedoch missverstanden, wenn man meint, er nehme einfach die altjüdische Vorstellung vom Gericht nach den Werken eines Menschen wieder

auf. Für Paulus geht es vielmehr um den *Lebensertrag des als Person geretteten Menschen, dessen Errettung nicht mehr infrage steht.* Da die errettete Person innerhalb ihrer leiblich-geschichtlichen Existenz handelnde Person ist, hat sie in ihrem Handeln einen Lebensertrag, er und nicht die Person selbst steht im Gericht zur Entscheidung. Das wird in dem Zusammenhang 1 Kor. iii 10-15 deutlich: Auf dem Baugrund Christus, den Paulus durch sein apostolisches Wirken gelegt hat als ein weiser Baumeister, bauen verschiedene andere weiter; was sie darauf bauen, wird im Gericht geprüft. Baut einer darauf Gold, Silber, Edelsteine, die im prüfenden Gerichtsfeuer bestehen, „wird er Lohn empfangen"; baut einer aber darauf Holz, Stroh oder Rohr, die vom Feuer verzehrt werden, „wird er darum gebracht werden, er selbst aber (als Person) wird errettet werden wie ein aus dem Feuer Gerissener". Hier, übrigens ebenso wie in dem Fall des Blutschänders in 1 Kor. v 1-5 steht die Rettung der Person fest, aber der Lebensertrag wird gewogen und gerichtet. Für Paulus dürfte dieser Lebensertrag, „Frucht für Gott", in den Menschen bestehen, die durch sein Wirken der Gemeinde zugefügt werden. Sie ist sein und seiner Mitarbeiter Empfehlungsbrief (2 Kor. iii 2 f.), sie seine Freude und sein Kranz, mit dem er vor Gott erscheinen kann (Phil. iv 1), „unsere Hoffnung oder Freude oder Ruhmeskranz ... vor unserem Herrn Jesus Christus bei seinem Kommen ... unsere Ehre und Freude" (1 Thess. ii 19, 20). *Paulus will nicht unbekränzt vor dem Christus erscheinen, er begehrt Lohn und Lob für sein Lebenswerk*; dieses Begehren treibt ihn in seinem Mühen um die Gemeinden, von denen seine Briefe in vielen Einzelheiten ein beredtes Zeugnis ablegen.

Das Gericht hat aber noch eine andere Seite. Es ist Offenbarwerden des im Menschen Verborgenen. Darum sagt Paulus: „wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Gottes" (2 Kor. v 10), denn wenn der Herr kommt, wird er „auch erleuchten das Verborgene der Finsternis und offenbar machen die Ratschläge der Herzen" (1 Kor. iv 5). Ähnlich äussert sich Paulus Röm. ii 16: „an jenem Tag richtet Gott das Verborgene der Menschen nach meinem Evangelium durch Jesus Christus". Dann wird offenbar werden, aus welcher inneren Haltung und Gesinnung heraus die Menschen gehandelt haben. Seinen Gegnern innerhalb der Christenheit wirft Paulus vor, sie handelten aus „Neid und Streitsucht", „aus Selbstsucht, nicht lauter" (Phil. i 15 f.); an Timotheus rühmt er, er habe keinen Gleichgesinnten," der in rechter Weise sich um

eure Angelegenheiten sorgt; denn alle suchen das Ihre und nicht das des Christus" (Phil. ii 20 f.). Dieses Innere und Verborgene wird offenbar werden, und dann hofft der von Menschen angefeindete und verdächtigte Paulus für sich als treuer Haushalter über den anvertrauten göttlichen Geheimnissen erfunden zu werden und Lob zu empfangen, da er sich keines Versagens bewusst ist (1 Kor. iv 1-5). Die *Einheit von Werk und Person*, die bei ihm sichtbar wird, *entspringt* nach seinem eigenen Zeugnis *seiner inneren Haltung; er hat seine Person ganz in die Sache des Christus und seiner Botschaft hineingegeben und dafür erwartet er die ihn bestätigende Anerkennung.*

Wie stark diese beiden Momente ineinandergreifen und seine Existenz bestimmen, wird deutlich an der Art, wie er den Korinthern die von ihnen getadelte und ihnen unbegreifliche Haltung in der Frage der Versorgung durch die Gemeinde zu erklären sucht. [1]) Paulus hat an sich ein Recht auf Versorgung durch die Gemeinde, dass er auf dieses Recht verzichtet, macht seinen Ruhm aus, den er nicht preisgeben will. Denn die Verkündigung des Evangeliums geschieht unter einer ihm verfügten Notwendigkeit, der er sich nicht entziehen kann. Dass er zu diesem Zwang, dem er untersteht, ein freies und liebendes Ja sagt, lässt er daran deutlich werden, dass er von der Arbeit seiner Hände und nicht von der Ausrichtung seiner Botschaft lebt; darin wird seine Freiheit inmitten der Notwendigkeit, der er untersteht, sichtbar und zwar seine Freiheit zu dieser Notwendigkeit, die er sich auf keinen Fall verdunkeln lassen will (1 Kor. ix 13-18). Erst die Bewährung der Freiheit lässt ihn auf Lohn hoffen (vgl. bes. V. 17 und 18). [2])

In seinem ganzen Wirken vergleicht sich *Paulus* dem *Wettläufer, der um den Siegeskranz läuft.* Er weiss sich durch Jesus Christus ergriffen und damit in die Bahn gestellt, in der am Ende der Siegeskranz winkt, „der Kampfpreis der Berufung nach oben durch Gott in Jesus Christus"; Paulus weiss, dass er noch nicht am Ziel und noch nicht vollendet ist, aber er gleicht dem Wettläufer, der nicht zurückschaut, sondern in der Bahn läuft, sich austreckend

[1]) Vgl. E. Käsemann, „Eine paulinische Variation des „amor fati", *ZThK* 56 (1959), S. 138-154.

[2]) In diesen Zusammenhang gehören auch hinein 1 Thess ii 9. 10, wo gesagt wird, Paulus habe auf Unterhalt verzichtet, um die Gemeinde nicht zu beschweren, 2 Thess iii 8-10, wo er sein Verhalten als vorbildlich für die Thessalonicher hinstellt — s.u. im Text — und Phil iv 14. 15. wo der von der Ausnahme der Philippergemeinde gesprochen wird.

nach vorn auf das Siegeskleinod zu (Phil. iii 12-14). Dem Wettkämpfer gleich beherrscht, zwingt und überwindet er seinen Leib, um einen unvergängliche Siegeskranz zu empfangen (1 Kor. ix 24-27). Dass er nicht ins Leere laufe, macht seine Sorge aus und treibt ihn zum Mühen um die durch ihn begründeten Gemeinden, die der Siegskranz sind, mit dem er bekränzt zu werden hofft (Phil. ii 16); diese Sorge stand hinter seinem Entschluss, sich mit seiner Botschaft der Versammlung der Apostel in Jerusalem zu stellen (Gal. ii 2). Rückschauend lässt der Schreiber der Pastoralbriefe den Paulus möglicherweise mit eigenen Worten, sprechen: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe den Glauben bewahrt. Im übrigen liegt für mich bereit der Siegeskranz der Gerechtigkeit, den mir der Herr, der gerechte Richter an jenem Tage verleihen wird, nicht mir allein, sondern allen, die seine Erscheinung lieb gehabt haben" (2 Tim. iv 7 f.) [1]). Das mehrfache betonte Vorkommen des Bildes vom Wettläufer zeigt seine bestimmende Bedeutung für das Selbstverständnis des Paulus und zeigt zugleich, wie er zwischen Berufung und Vollendung in einem Leben des Einsatzes sich selbst verzehrt, getrieben von dem Willen, seinem Herrn zu gefallen und sein Lob zu empfangen (vgl. 2 Kor. v 9).

Darin setzt er sich zum *Vorbild für seine Gemeinden*. Ist für sie in Christus das Gesetz abgelöst und zu Ende in seiner Gültigkeit, so bekommen sie im Apostel das ihr Verhalten und Leben formende und für sie anschauliche Vorbild. [2]) Die Korinther mahnt Paulus: „werdet meine Nachahmer"; Timotheus wird sie an „meine Wege in Christus" erinnern, wie sie Paulus an allen Orten in jeder Gemeinde lehrt (1 Kor. iv 16 f.). Im Vorbild ist die Autorität enthalten, die Gehorsam erwartet. In diesem Verhältnis steht Paulus zu Christus selbst, sodass er den Korinthern nach Erörterung einer Reihe von Fragen praktischen Verhaltens sagen kann: „Werdet meine Nachahmer wie ich des Christus"; Paulus vermag die

[1]) Vgl. J. M. Barton, „Bonum cartamen certavi ... fidem servavi" (2 Tim. iv 7); *Biblica* 40 (1959), S. 878-884.

[2]) Vgl. die Erörterung zu diesen Fragen durch W. Michaelis in *ThWBNT* IV, S. 668-676; Michaelis unterdruckt u.E. zu sehr die Anschaulichkeit des Vorbildes, das formende Kraft besitzt, zugunsten von Weisung und Gehorsam; Vorbild unterscheidet sich von der gesprochenen Weisung durch anschaubar werdende Verwirklichung. Aus diesem Grund kann Paulus auch von dem Vorbild des Christus, ja Eph v 1 Gottes sprechen. Die letztere Stelle ist jedoch wahrscheinlich deuteropaulinisch.

Korinther zu loben, „dass ihr in allem meiner gedenkt und die Überlieferungen, die ich euch übergeben habe, bewahrt" (1 Kor. xi 1 f.). In ähnlicher Weise schreibt er den Philippern, nachdem er sich dem Wettläufer vergleichen hatte: „Werdet gemeinsam mit mir Nachahmer, Brüder, und schaut auf die, die so wandeln, wie ihr uns zum Vorbild habt" (Phil. iii 17). Das Bild des Paulus und derer, die wie er wandeln, grenzt ab gegen die, die Feinde des Kreuzes Christi geworden sind, indem sie nur an sich selbst denken (vgl. Phil. iii 18 f.). Das Vorbild des Apostels besitzt gemeinschaftstiftende Kraft; er spricht von denen, die ebenso wandeln, wie er es tut, und die darum gleich ihm zum Vorbild werden können. So sagt Paulus den Thessalonichern, dass sie seiner und des Herren Nachahmer geworden sind, als sie das Wort in vieler Bedrängnis mit Freuden annahmen, und dadurch selbst zum Vorbild wurden für alle Glaubenden in Mazedonien und Achaja (1 Thess. i 6 f.). Aus 2 Thess. iii 7 geht hervor, dass Paulus seine Gemeinden bei seiner Anwesenheit schon auf dieses sein Vorbild hingewiesen hat, „denn ihr wisst, wie ihr uns nachahmen müsst". Sein Verhalten in der Frage des Lebensunterhaltes ist ihnen, die der Notwendigkeit irdischen Arbeitens gegenüber gleichgültig und eschatologische Enthusiasten zu werden anfingen, zur Nachahmung gegebenes Vorbild (2 Thess. iii 6-10).

Die Art, wie sich Paulus der Gemeinde zum Vorbild gibt, gehört hinein in den in diesen Aussagen schon erkennbaren Zusammenhang seines Lehrertums in den Gemeinden. Nach jüdischem Verständnis ist *der Lehrer der Vater seiner Schüler*, denn der Vater ist der Lehrer seiner Kinder [1]). *In diesem Aussagenbereich* werden *die innigsten Töne* gefunden, *in denen sich die Beziehungen des Paulus zu seinen Gemeinden und einzelnen Menschen aussprechen.* Dabei wird deutlich, dass Paulus sich als ihr Vater weiss, weil sie durch seine Botschaft zum Glauben gekommen sind. Der entlaufene Sklave Philemon ist sein geliebtes Kind geworden, weil er ihn in seiner Gefangenschaft gezeugt hat (Philem. 10); Timotheus ist ihm „geliebtes und im Herrn treues Kind" (1 Kor. iv 17); auch die Philipper wissen darum, dass er wie ein Kind dem Vater mit Paulus zusammen am Evangelium seinen Dienst tut (Phil. ii 22), ihm gleichgesinnt wie kaum ein anderer (ebda V. 20). Die Korinther haben in Paulus ihren Vater, der sie durch das Evangelium in Jesus Christus

[1]) Vgl. dazu W. Grundmann, „Die ΝΗΠΙΟΙ in der urchristlichen Paränese" *NTS* V (1958/59), S. 188-205, bes. S. 196-201.

gezeugt hat, und darum kann er sie lehren und ermahnen als seine geliebten Kinder (1 Kor. iv 14 f.); er kann ihnen drohen, notfalls mit dem Stock strafend zu ihnen kommen zu müssen, wenn sie nicht hören wollen (iv 21). Den Thessalonichern ist er säugende Amme und mahnender Vater zugleich (1 Thess. ii 7, 11) [1]). In diesen Aussagen, die mehr als blosse Bilder sind, in denen vielmehr das Herz des Apostels schlägt, spitzt sich zu, was er in seinen Briefen an verschiedenen Stellen von seinem Verlangen und seiner Sehnsucht nach seinen Gemeinden sagt. Aus alledem wird deutlich, dass *der universal-eschatologische Auftrag, den Paulus zu seinem Lebensinhalt macht, sodass er sich persönlich mit ihm identifiziert, die persönlichen Beziehungen zu Gemeinden und einzelnen Menschen* (vgl. z.B. auch Röm. xvi 3, 4, 13; Phil. iv 2 f. u.a.) *nicht ausschliesst, sondern einbezieht*, sodass es *nicht gleichgültig* wird, *in wem und wie den einzelnen das Evangelium begegnet*. Paulus ist fern einer von der Person des Dieners am Evangelium abstrahierenden Objektivierung sachlicher Art.

Wir fassen zusammen: Paulus ist zum Apostel der Völker bestimmt. Als solcher ist er der Erweis, dass Gottes Verheissung an Israel nicht hinfällig ist. Er ist der Schuld Israels teilhaftig gewesen, hat sie erkannt, und er hat Vergebung und Apostelamt erlangt. Deshalb ist seine Botschaft, die in ihrem Inhalt alle Völker meint und angeht, bestimmt durch die aus der Schuld Israels entstehende Heilsfrage, die durch das Gesetz geformt wird, und durch die Antwort Gottes in Jesus Christus, der der Gesetzes Ende ist, sodass Gottes Antwort zum Wort an alle Völker wird. Da Gott nach der Offenbarung, die ihm geworden ist, vor Israels Annahme zum Heil die Annahme der Völker gesetzt hat, eine Folge der zeitweiligen Verwerfung Israels, tut Paulus als Apostel der Völker einen auch für Israel heilsgeschichtlich notwendigen Dienst. Er besteht darin, dass er den Namen Jesu Christi proklamiert und die Gemeinde, die der Proklamation mit ihrer Akklamation antwortet, als Priester Gott zum wohlgefälligen Erstlingsopfer der Völker darbringt. Paulus ist als Sklave des Christus ganz ihm hörig, sodass er die Sache des Christus zu seiner eigenen Sache macht und in seinem

[1]) O. Betz, „Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer", *JTS* III (1956/57), S. 314 ff. hat auf Grund von 1 QH VII 20 ff. — vgl. auch IX 35 f. — auf das dort vorkommende Nebeneinander der beiden Bilder von der Amme und vom Vater aufmerksam gemacht.

persönlichen Leben ganz darin aufgeht, von dem Streben bestimmt, seinem Herrn wohlgefällig zu sein und sein Lob und seinen Lohn zu empfangen. Darin aber wird er den Gemeinden zum Vorbild. Zwischen ihnen und ihm schwingen eine Fülle persönlicher Beziehungen, die die Menschlichkeit des Apostels enthüllen und deutlich machen, dass sie im Auftrag des Paulus nicht ausgeschaltet ist, sondern zu einer Gemeinschaft bildenden Entfaltung kommt. Darin ist für ihn der Kyrios wirksam, dessen Herrschaftsantritt er proklamiert, dessen Herrschaft in den Gemeinden wirksam wird und dem fortan das Leben gehört: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir so sterben wir dem Herrn; darum, wir leben oder wir sterben, so sind wir des Herrn". Denn dazu ist der Christus gestorben und auferstanden, dass er über Tote und Lebendige Herr sei" " (Röm. xiv 8 f.). An die Stelle der Religionen, des Gesetzes, weltanschaulicher Gestalten und Systeme ist, sie alle ablösend, der Herr getreten, durch den Gott der Vater geworden ist. Das ist für Paulus die universale Erfüllung dessen, was Israel verheissen war. So ist Paulus aus dem Volke Israel der Apostel der Völker geworden.

NON-GNOSTIC SAYINGS IN THE GOSPEL OF THOMAS

BY

A. J. B. HIGGINS
10 Westville Avenue, Ikley (Yorkshire), England

The appearance of the Fontana edition of the Gospel of Thomas in the early part of 1960 [1]) was an event of considerable importance, for although it has a popular appeal, it is at the same time a work of sound scholarship. This English translation of the Coptic was prepared by W. R. SCHOEDEL for this volume, and account was taken, in the commentary, of the work of JEAN DORESSE, [2]) who was associated with H.-C. PUECH in the identification of the document. [3]) Towards the end of 1960 R. McL. WILSON published the first full-length study in English of Thomas and its many problems. [4]) This book, while not calculated to attract the public eye to anything like the same extent as the earlier volume, is also of fundamental importance, and not least because its approach is less one-sided than that of GRANT-FREEDMAN.

I

There now appears to be general agreement on three points, although many details are far from clear. Although the Coptic document is a century later, its antecedents go back to the third century, to which belong the Greek fragments from Oxyrhynchus which preserve portions of the Gospel of Thomas, and even into

[1]) *The Secret Sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas*, ed. R. M. GRANT with D. N. FREEDMAN (cited as GRANT-FREEDMAN).

[2]) *L'évangile selon Thomas ou Les paroles secrètes de Jésus* (1959).

[3]) Extracts from the Gospel of Thomas in the present paper follow SCHOEDEL's translation; the enumeration is also that adopted in the Fontana edition (p. 8), followed in brackets by that of the official translation (*The Gospel according to Thomas*, A. GUILLAUMONT, H.-C. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL, Yassah 'Abd al Masih (1959)).

[4]) *Studies in the Gospel of Thomas*. Since this article was completed, two important publications have appeared. The first is an admirable study by the Swedish scholar B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas* (1961). GÄRTNER, like GRANT-FREEDMAN, strongly stresses the gnostic character of the document, and is very sceptical as to the possibility of recovering any genuine sayings of Jesus in it. I have been able to include a few references to his work, and also to that of R. SCHIPPERS, who adopts a similar standpoint in his Dutch translation and commentary, *Het evangelie van Thomas* (1960).

the second century, since the third-century writers Origen and Hippolytus refer to a work of this name. In its present form it contains very considerable gnostic elements. The possibility of a still earlier non-gnostic tradition behind Thomas is admitted, although opinions differ as to the feasibility of recovering any clear traces of it. [1])

But the presence in Thomas of a considerable number of sayings with no apparent trace of gnosticism has to be explained. Perhaps they could all be interpreted from the gnostic point of view as they stood, without any modification. This is the real problem in Thomas—the presence of non-gnostic sayings of synoptic form and content, and of others of a similar type but with no synoptic parallels. It is with these sayings that this paper is primarily concerned. But first some reference may be made to the findings of a few of the experts in this field.

H.-C. Puech [2]) has shown that the logia come from various sources, and that Thomas has undergone successive revisions before reaching the form known to us in the Coptic version. He thinks that in origin Thomas was not exclusively a gnostic work. A number of the specifically gnostic sayings may be attributed "with more or less certainty" to the Gospel of the Egyptians (logia 23 (22), 38 (37), 61 (61), 103 (106), 112 (114)). For other sayings, some with, others without specifically gnostic colouring, a Jewish-Christian origin has been found or suggested. A quite certain example is saying 1 (2) (= POxy 654, lines 6-9), quoted by Clement of Alexandria from the Gospel of the Hebrews. [3])

> Let him who seeks not cease in his seeking until he finds;
> and when he finds, he will be troubled,
> and if he is troubled, he will marvel,
> and will be a king over the All.

G. Quispel, in a series of important studies [4]), has emphasized the

[1]) Cf. O. Cullmann in *Theologische Literaturzeitung* 85 (1960), pp. 330 f.

[2]) In Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* i (1959), pp. 199 ff.

[3]) Cf. Grant-Freedman, pp. 114 f.

[4]) "The Gospel of Thomas and the New Testament", *Vigiliae Christianae* 11 (1957), pp. 189-207; "L'évangile selon Thomas et les Clementines", *ibid.*, 12 (1958), pp. 181-96; "L'évangile selon Thomas et le Diatessaron", *ibid.*, 13 (1959), pp. 87-117; "Some Remarks on the Gospel of Thomas", *New Testament Studies* 5 (1959), pp. 276-90.

Jewish-Christian provenance of much of the material in Thomas. He concludes that numerous contacts between Thomas and various forms of Tatian's Diatessaron, on the one hand, and the Clementines on the other, point to the Gospel of the Hebrews [1]) as a common source of Thomas and the Diatessaron. Two observations may be made. The original text of the Diatessaron is frequently so uncertain, and the different versions of it which have come down to us vary so widely from one another, that conclusions can be at the most very tentative. [2]) As R. M. GRANT says, the use of the Clementine *Homilies* and *Recognitions* "seems to require a prior belief in the reliability of the various early *Grundschriften* underlying the Clementines". [3]) The Gospel of the Hebrews is only known to us in fragments.

What is more relevant to our purpose is that QUISPEL is one of those who believe that Thomas may preserve sayings of Palestinian style and content with "the same historical value as the words of Jesus contained in our four canonical Gospels". [4]) By contrast, R. M. GRANT writes: "The conclusion we should draw is that many of the sources of the Gospel of Thomas have passed through Naassene hands and that, since this is the case, we cannot expect to

---

[1]) This title is used by QUISPEL "for reasons of convenience" (*Vigiliae Christianae* 11 (1957), p. 194) to describe the common Jewish Christian source.

[2]) QUISPEL tried to show (in the last article mentioned in n. 4, p. 293 that the ninth-century Old Saxon poem *Heliand* used the Diatessaron in an older form than the Vulgatized Codex Fuldensis, as is seen especially from a comparison of the Dutch and Persian harmonies, and that agreements between the *Heliand* and Thomas are due to borrowings by the latter and by Tatian from the Jewish Christian source. W. KROGMANN, however, argues that the *Heliand* cannot be used in this way (see "Heliand, Tatian und Thomasevangelium", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 51 (1960), pp. 255-68). Moreover, quite apart from the *Heliand*, it is possible that QUISPEL's Aramaisms in Thomas may rather be Syriacisms, and reflect the Syrian origin of both Thomas and the Diatessaron, and thus have no bearing on the question of an older tradition, independent of the synoptics. In this case we should expect the Arabic Diatessaron and the Sinaitic Syriac to lead in textual affinities to Thomas, and this is what we do find (see T. BAARDA, ch. vi of R. SCHIPPERS, *op. cit.*). As against QUISPEL, BAARDA holds that the text of the Coptic Gospel of Thomas goes back ultimately not to an Aramaic, but to a Syriac exemplar. Whether Thomas was influenced by the original (Syriac) Diatessaron, however, as BAARDA is inclined to think, still remains an open question.

[3]) *Vigiliae Christianae* 13 (1959), p. 174.

[4]) *Vigiliae Christianae* 11 (1957), p. 205; e.g., saying 59 (58): "Blessed is the man who has laboured (and) found life", cf. WILSON, *op. cit.*, pp. 105 f.

ind any authentic sayings of Jesus accurately reproduced in it". [1]) Elsewhere he writes: "Indeed, if we make a point-by-point comparison between Thomas and the Naassenes described in the fifth book of Hippolytus's *Refutation*, we may well conclude that this gospel not only was used by them but also was composed in support of their doctrines". [2]) The same general approach is adopted in the Fontana edition of Thomas. A gnostic interpretation is discovered for practically everything (which may, of course, be right), the synoptic-type sayings are regarded as having been constructed out of material in the gospels, and there is virtually nothing of independent value. To this rather one-sided approach WILSON's more balanced assessment is a welcome corrective. [3]).

Two other recent writers may be mentioned, both of whom believe that Thomas contains ancient and independent, and even authentic information about the words of Jesus. W. C. VAN UNNIK holds that one of the reasons why Thomas is important is "the *possibility* that authentic sayings of Christ do appear in it". [4]) DORESSE, in the introduction to the English version [5]) of his French translation of Thomas [6]), writes: "Eminent scholars have already begun the work of trying to discern how much of these sayings really goes back to a tradition which the canonical gospels ignored, and which may therefore correspond more or less exactly to teachings of Christ which would otherwise have been forgotten. This is not a rash or foolhardy suggestion".

II

We now turn to the non-gnostic sayings in the Gospel of Thomas. Others could have been included, but those to be discussed here

---

[1]) *Vigiliae Christianae* 13 (1959), p. 179.

[2]) *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), p. 4.

[3]) A negative attitude to Thomas is also adopted by H. K. MCARTHUR, "The Gospel According to Thomas", *New Testament Sidelights: essays in honor of A. C. Purdy*, ed. H. K. MCARTHUR (1960), pp. 43-77. Thomas is held to depend not on (oral) tradition, but on the synoptics. Variants of synoptic sayings are to be dismissed as later developments. Regarding "the rare sayings which can be regarded both as new and as authentic" (e.g., sayings 94 (97) and 95(98), p. 70), MCARTHUR considers that "until they have been documented from some first-century source it would be methodologically perilous to make explicit claims for their authenticity", p. 75.

[4]) *Newly Discovered Gnostic Writings* (1960), p. 57; the italics are his.

[5]) Printed as Appendix II in *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (1960), pp. 333-83. The quotation which follows is from p. 351.

[6]) See n. 2, p. 292.

seem to possess the strongest claims to antiquity, and even in some cases authenticity as possibly *ipsissima verba Christi*.

A. Non-gnostic sayings of synoptic form and content

Saying 20 (20)

(The kingdom of heaven) is like a grain of mustard, smaller than all the seeds.

But when it falls on the earth which is tilled, it sends forth a great branch and becomes a covering for the birds of heaven

The main difference from the synoptic versions (Mark iv 30-32 Matt. xiii 31 f.; Luke xiii 18 f.) is the mention of the tilling of the ground. The suggestion of GRANT-FREEDMAN [1]), that by this detail "Thomas is indicating that only the soil of true Gnostics is ready to receive the mustard seed", seems unnecessary, and there is no reason why it may not be integral to a variant form of the parable.

Saying 27 (26)

You see the splinter in your brother's eye; but you do not see the beam in your own eye.

When you cast out the beam from your own eye, then you will see to cast out the splinter from your brother's eye

The Greek form of this saying in POxy I (only extant in the last two lines) corresponds to Luke vi 42b, except that the verb "to cast out" is in a different position, [2]) and to Matt. vii 5b, except that it reads τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ instead of ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ. The saying is briefer than the synoptic parallels in that it reduces the two questions, "Why do you see . . . ?" and "How can you say . . . ? to a single *statement*. If, however, the questions are tautologous the form in Thomas could be more primitive.

Saying 32 (31)

No prophet is acceptable in his village;
no physician heals those who know him [3]).

---

[1]) *Op. cit.*, p. 133. Similarly GÄRTNER, p. 232 sees in the tilled ground and "a great branch" gnostic "tendentious divergences".

[2]) See WILSON's note, *op. cit.*, p. 141, referring to HARNACK's comment on the order διαβλέψεις ἐκβαλεῖν in the papyrus and in the uncials at Luke vi 42 except B, which puts ἐκβαλεῖν at the end.

[3]) POxy I: λέγει Ἰησοῦς· οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτ[ο]ῦ οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν (HUCK, *Synopse*, p. 17

Although the second part has been explained as an expansion of Luke iv 23, "Physician, heal thyself", it is more likely to be an authentic part of the utterance, in view not only of the use by Jesus elsewhere of the figure of the physician to describe his ministry, [1]) but also of the centrality of healing in that ministry.

Saying 42 (41)

He who has (something) in his hand,
to him it will be given;
and he who has nothing,
from him even the little he has will be taken away.

The synoptic occurrences of an almost identical saying are used either in relation to appreciation of parabolic teaching, or the lack of it (Matt. xiii 12; Mark iv 25 = Luke viii 18 more remotely), or to conclude a parable (Matt. xxv 29; Luke xix 26). In fact, it is a "floating saying" anchored to no secure context. There may conceivably be some connection with the preceding saying.

A vine was planted outside of the Father,
and it has not become strong;
it will be uprooted and it will perish.

The vine planted "outside of the Father" corresponds to the man who has nothing in this one. The probability is strong that the saying is an independent version of a synoptic type with no firm setting. The additions "in his hand" and "even the little" may be additions of the same kind as Matthew's "and he will have abundance" in his two occurrences of the saying. Moreover, a gnostic version of the saying comes later in the collection. [2])

Saying 47 (46)

From Adam to John the Baptist
no one born of women is greater than John the Baptist.

The rest of the saying does not concern us. GRANT-FREEDMAN [3]) regard the words as an adaptation of Matt. xi 11 f.; but it is arguable that the striking version in Thomas is independent, and even more

[1]) Cf. WILSON, *op. cit.*, p. 60.
[2]) Saying 71 (70), GRANT-FREEDMAN, pp. 164 f.
[3]) *Op. cit.*, p. 149. GÄRTNER, p. 224, expresses a rather different view. "The introduction of Adam in the first sentence has really done nothing other than emphasise that the saying has in view the whole of mankind, from the first man up to and including the Baptist."

authentic than the synoptic version. It may be compared in form with Jesus' saying, "from the blood of Abel to the blood of Zechariah" (Matt. xxiii 35; Luke xi 51).

Saying 55 (54)

Blessed are the poor, for yours is the
kingdom of heaven.

This is equivalent to Luke vi 20, except for "the kingdom of heaven" (Matt. v 3). WILSON [1]) points out that this phrase may nevertheless not be derived from Matthew, because Thomas customarily avoids the name of God, and nowhere speaks of "the kingdom of God". Although there are alternative explanations, the one he mentions first is perhaps to be preferred, that Thomas preserves the original form of the saying, which has been modified by Matthew and Luke. One wonders why the other beatitudes do not follow this first one. But eclecticism is characteristic of Thomas, and the intention seems to be to couple the beatitude with the next saying about discipleship involving impoverishment of human relationships.

Saying 56 (55)

He who will not hate his father and his mother
cannot be my disciple.
And he who will not hate his brothers and his
sisters, and carry his cross as I have,
will not become worthy of me.

QUISPEL [2]) assigns high value to this saying as coming from old Palestinian tradition. It is much closer to Luke xiv 26 f. than to Matt. x 37 f., but omits Luke's "wife and children", [3]) or Matthew's "son or daughter" because, QUISPEL suggests, "We are told to break, if necessary, with the family we came from; yes, but not with the family we founded". But if Thomas makes this omission, neither has Matthew anything about "brothers and sisters" in Luke. If the three versions are viewed dispassionately, that of Thomas has as much claim to independence as the other two. QUISPEL regards it as more primitive than Q.

---

[1]) *Op. cit.*, pp. 55 f.
[2]) *New Testament Studies* 5 (1959), p. 287.
[3]) "Perhaps because the Gnostics will have neither", say GRANT-FREEDMAN, p. 155.

Some of the well known parables present a problem in the form in which they appear in Thomas. The parables of the wheat and the tares (saying 58 (57)) and the rich fool (saying 64 (63)) are shorter than the familiar versions (Matt. xiii 24-30; Luke xii 16-20), but are not necessarily summaries or revisions of them. [1]) They may be derived from independent tradition of a later stage when it is a natural tendency for details to be dropped. Similarly, the parable of the banquet (saying 65 (64)) may not be a rewriting of Luke xiv 16-24, with the addition of some minor details from Matt. xxii 1-10, as GRANT-FREEDMAN say, [2]) although the excuses—meeting merchants, buying a house, buying a village and collecting the rent —are admittedly "more urban in character, and the idea of buying a village is alien to the environment of the synoptic gospels". It should be noted, however, that Matt. xxii 5 refers to "merchandise" (ἐμπορία). WILSON's explanation is that in Thomas we see "a parable developing in the course of transmission, on its way, in fact, from a Palestinian to a Hellenistic environment". [3]) But possibly the version in Thomas may be drawn ultimately from an independent source, in which the structure was different—four guests instead of three. [4]) However this may be, these three examples illustrate the need for caution in the evaluation of the non-gnostic material in Thomas.

Saying 66 (65), the parable of the wicked husbandmen, is too long to quote in full here. GRANT-FREEDMAN [5]) think it is derived from the synoptics (Mark xii 1-9; Matt. xxi 33-41; Luke xx 9-16), with the deletion (a sign of lateness) of the details in Matthew and Mark derived from Isa. v 1 f., as in Luke. WILSON, [6]) however, thinks it is equally possible that Thomas's version is more primitive, the allusion to the laying out of the vineyard in Isaiah being a Markan or pre-Markan addition. It may be noted, however, that the Coptic says, "a good man (χρηστός) had a vineyard". Does this Greek word indirectly reflect Isa. v 1, "my beloved"? [7]) If so, we may see in Thomas a hint of a very much earlier stage of development, in

---

[1]) GRANT-FREEDMAN, pp. 156, 159.
[2]) *Op. cit.*, p. 161.
[3]) *Op. cit.*, p. 101.
[4]) Against this, however, is the common group of three; see on saying 66 (65) below.
[5]) *Op. cit.*, p. 162.
[6]) *Op. cit.*, p. 102.
[7]) Hebrew yādhîdh, LXX ἠγαπημένος.

which the allusion to Isaiah is not totally absent, but in embryo form. There are four further points.

1. According to J. JEREMIAS [1]), the first trace of christological interpretation appears in Mark, "*beloved* son". This is absent in Thomas (but also, it is true, in Matthew).

2. As WILSON points out, both DODD and JEREMIAS have shown that the parable in its synoptic form is the result of expansion, and is really an allegory in which the servants are the prophets. DODD [2]) considers that the story originally had only two servants, then the son. If this conforms to the requirements of folk-tales and similar compositions ("a climactic series of three", in DODD's phrase), then the Gospel of Thomas is certainly more primitive than the synoptics in this respect, with its two slaves and then the son.

3. Thomas lacks the synoptic conclusion to the parable, in which the owner of the vineyard hands it over to others. Is this also more primitive, belonging to a stage anterior to the drawing out of the implications of the parable? At any rate the tendency was to make its meaning more and more clear, a process carried farthest in Matthew. "Therefore I tell you, the kingdom of God will be taken away from you and given to a nation producing the fruits of it" (Matt. xxi 43).

4. In the next logion (67 (66)), and introduced as a separate saying by the usual formula, "Jesus said", there is a quotation from Ps. cxviii 22. Is this older than Luke who, though at the close of the parable itself, also quotes only this verse, while Mark, followed by Matthew, quotes the next verse as well?

Saying 86 (86)

[The foxes have their holes] and the birds have
their nest;
but the Son of Man has no place to lay his head
and to rest.

This is another form of the saying in Matt. viii 20; Luke ix 58. Possibly the mention of rest is a gnostic addition [3]), the idea being that inward rest is the goal of blessedness. Otherwise the saying is interesting as the sole instance in Thomas of a Son of man saying.

[1]) *The Parables of Jesus* (1954), p. 58.
[2]) *The Parables of the Kingdom* (1936), p. 129.
[3]) So GRANT-FREEDMAN, p. 172; GÄRTNER, pp. 60 f.

Saying 93 (96)

The kingdom of the Father is like a woman.
She took a little leaven, [put it] in dough,
(and) made it into large loaves.

GRANT-FREEDMAN, in the search for the ubiquitous gnostic, are perhaps too subtle in seeing any real significance in the comparison of the kingdom with the woman instead of with the leaven, as in the synoptics (Matt. xiii 33; Luke xiii 20 f.): "Thomas's emphasis, as usual, is on the action of the Gnostic, not on the work of God". [1]) The contrast between the little leaven and the large loaves is a fresh detail. Cullmann [2]) points to 1 Cor. v 6, "a little leaven", suggesting that both Paul and Thomas's form of the parable betray acquaintance with a tradition independent of the synoptics. If this were accepted, the contrast mentioned would not necessarily be an echo of a similar contrast in the parable of the mustard seed (saying 20 (20)). [3])

B. Non-gnostic sayings not paralleled in the synoptics

It is at least a possibility worth exploring (if, as suggested, Thomas preserves some sayings paralleled in the synoptics in a very primitive and, in some cases, a more genuine form), that the collection may also contain ancient and even genuine sayings of Jesus unparalleled elsewhere. Opinions are bound to differ. Much depends on congruity with the outlook of Jesus as we know it from the synoptics, and on the question whether the background is authentically Palestinian. A somewhat similar problem arises in connection with the Johannine words of Jesus which have no synoptic counterparts.

A good example is saying 29 (28).
I stood in the midst of the world
and I appeared to them in the flesh;
I found all of them drunken;
I found none among them thirsty,
And my soul was pained for the children of men,

[1]) GRANT-FREEDMAN, p. 176. Cf. Matt. xiii 45, where the kingdom of heaven is compared with a merchant (SCHIPPERS, p. 123).

[2]) *Op. cit.*, p. 332.

[3]) The similarity of these contrasts in the two parables is emphasized by GÄRTNER, pp. 231 f., who takes the same line as GRANT-FREEDMAN.

for they are blind in their hearts,
and they do not see
that they came empty into the world
seeking also to leave the world empty.
But now they are drunken.
When they throw off their wine,
then they will repent.

WILSON [1]) concludes that it should not be rejected as a whole. "At most, it may be a development in a Gnostic direction on the basis of an authentic saying". Two details might be held to support this view. The statement attributed to Jesus, that he appeared to men "in the flesh", might just possibly be taken as a remnant of an original utterance retained by the gnostic redactor. [2]) But GÄRTNER [3]) thinks it strange that Jesus should say this of himself, and concludes, perhaps rightly, that gnostic docetism is here reflected. SCHIPPERS [4]), however, sees here simply a transference to the lips of Jesus of the primitive confession that he was "manifested in the flesh" (1 Tim. iii 16). The lament is reminiscent of Mark ix 19: "O faithless generation, how long am I to be with you? How long am I to bear with you?" [5]) GÄRTNER, [6]) like WILSON, allows the *possibility* of a saying of Jesus which has been gnosticized, but regards the chances of reaching the "more genuine tradition" as virtually non-existent.

A more positive evaluation is attainable for some other sayings, of which the following must be regarded as the most important.

At the end of saying 77 (77) occur the well known words: "Split wood, I am there. Litt up the stone, and you will find me there". In this context they appear to mean that Jesus is everywhere, and their meaning is not drastically different in their position at the end of saying 31 (30) in the Greek (POxy I), where the theme is the presence of Jesus with his disciples. Although the logion is unparalleled, its employment in different contexts in the two recensions may strengthen the case for its antiquity. JEREMIAS, [7]) in his study of the

---

[1]) *Op. cit.*, pp. 41 f.
[2]) PUECH, *op. cit.*, p. 222.
[3]) *Op. cit.*, pp. 141-3.
[4]) *Op. cit.*, p. 90.
[5]) J. JEREMIAS, *Unknown Sayings of Jesus* (1957), p. 72, and in HENNECKE-SCHNEEMELCHER, p. 68, discussing the Greek version in POxy I.
[6]) *Op. cit.*, p. 192.
[7]) *Unknown Sayings of Jesus*, p. 96.

Greek form of the saying, argues for a primitive Palestinian origin on the grounds of parallelism, asyndeton, imperative with paratactic apodosis, and indefinite use of the definite article. He even writes: "If τέκτων in Mark vi 3 bears the more general meaning of 'builder's labourer', it would seem as though Jesus had taken both these illustrations from his own experience". But he concludes that the word means more narrowly "carpenter", [1]) and that the saying is an utterance of the risen Christ, like Matt. xviii 20. It should be noted that the same formula, "Jesus said", introduces pronouncements of the exalted Christ and sayings, like the parables, of the historical Jesus.

Somewhat similar, but with some real claim to authenticity, is saying 82 (82).

He who is near me is near the fire,
and he who is far from me is far from the kingdom.

The scepticism of GRANT-FREEDMAN [2]) is scarcely justified by the doubts expressed by Origen who quotes it and says he read it "somewhere" [3]). JEREMIAS, in his study of the saying as given in Origen [4]), explains that Origen's caution "is occasioned less by the content of the saying than by the fact that Origen is using an extra-canonical source"—he had read it "somewhere". The saying itself is characteristic of the style of Jesus in its antithetic parallelism and Semitic structure; and the fire is the eschatological fire (cf. Luke xii 49). The saying may, even though with some hesitation, be admitted among the words of Jesus.

Saying 94 (97)

The kingdom of the [Father] is like a woman
who carries a vessel full of meal
and goes a long way.
The handle of the vessel broke;
the meal flowed out behind her on the way.
She did not notice it,
she did not know how to work.

---

[1]) *Ibid.*, p. 97, n. 3.
[2]) *Op. cit.*, p. 170.
[3]) Origen, *In Jerem. hom. lat.*, xx. 3 (Migne, *PG* 13, 531D-32A). Didymus of Alexandria also quotes it, *Expositio in Ps.* 88. 8 (Migne, *PG* 39, 1488 D). The Latin and Greek texts respectively are printed in HUCK, *Synopse*, p. 131 (to Luke xii 49).
[4]) *Unknown Sayings of Jesus*, pp. 54-6.

When she reached her house,
she set the vessel down and found it empty.

This parable of the kingdom is unique. The question to be answered is: If it had appeared in one of our gospels, would it have been thought to be just as likely to come from Jesus as some of the other parables usually accepted as his? Its atmosphere is distinctly Palestinian, and in the absence of compelling reasons to the contrary, it may be added to the parables of Jesus. The difficulty of deciding its precise meaning—the imperceptible loss of the kingdom, or its coming unnoticed like the meal unknowingly lost by the woman—may be due to its preservation in isolation from its original context, as with so much of the synoptic material.

Saying 95 (98)

The kingdom of the Father is like a man
who wanted to kill a great man.
He drew the sword in his house
and ran it through the wall,
in order to know whether his hand was strong enough.
Then he killed the great man.

C.-H. HUNZINGER [1]) assigns considerable value to the non-synoptic, non-gnostic material in Thomas. The theme of this parable, he argues, would have been distasteful to the early church, and this could explain its absence from the gospels. For the same reason it is not likely to be a community creation. Indeed, the boldness of its theme forbids any other author than Jesus himself, who did not shrink from making morally objectionable figures the subjects of parables. [2]) The background of the saying could be derived from the contemporary unstable political situation. With it may be compared the twin parables of the tower and of the king going to war (Luke xiv 28-32). In all three the theme appears to be thorough preparation before action. HUNZINGER, however, rejects the usual interpretation of the two Lukan parables as a challenge to self-examination before embarking on discipleship, and understands them rather as a challenge to faith and to confidence that what God has begun he can and will finish. The parable in Thomas is to be

[1]) "Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium", *Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschrift für J. Jeremias*, ed. W. ELTESTER (1960), pp. 209-20.

[2]) Cf. Luke xvi 1 ff., the unrighteous steward.

treated in exactly the same way, and is to be accepted as genuine. It is more likely, however, that Thomas's parable makes the same point as those in Luke are commonly supposed to make. The possibility of its authenticity does not depend on HUNZINGER's interpretation. It is in any case improbable that the early church suppressed any of the teaching of Jesus because it seemed distasteful. But his conclusion is correct, that there is no insuperable obstacle to acceptance of the parable as from Jesus himself. [1]) It need only be added that the late Greek word for a "great man", μεγιστάν [2]), presumably taken over, like a number, of others, by the Coptic from the Greek [3]), fits the kind of setting proposed by HUNZINGER. In Mark vi 21 it is used in the plural for Heriod's courtiers (cf. also Rev. vi 15; xviii 23).

Saying 99 (102)

Woe to the Pharisees!
For they are like a dog which sleeps in the crib
of the oxen;
for he neither eats nor [lets] the oxen eat.

DORESSE [4]) points out the general similarity of meaning between this saying and saying 40 (39).

The Pharisees and the scribes
received the keys of knowledge;
they hid them and did not enter in,
and did not permit those who wanted to
come in.
But you be wise as serpents and sincere as doves.

Whether the latter is an adaptation of synoptic passages (Luke xi 52; Matt. xxiii 13; x 16) or is drawn from independent tradition, need not concern us, but in either case it is improbable that the other saying is a later construction based upon it. The reason for

[1]) HUNZINGER also argues ingeniously for the authenticity of saying 7 (8), the parable of the large fish. The closest analogy is the parable of the pearl (Matt. xiii 45 f.), especially in its form in Thomas (saying 76 (76)), where the merchant sells all his *cargo* in order to buy the pearl, just as the fisherman sacrifices a netful of small fish in order to capture the large fish.

[2]) MOULTON and MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament*, p. 393.

[3]) Possibly, as sometimes happens, the Greek word is different from that in the presumed original, and was introduced by the Coptic translator. But the meaning of the word makes this rather unlikely here.

[4]) *L'évangile selon Thomas* (1959), p. 199.

this view is two-fold. The proverbial dog in the manger was well known in the second century [1]), and probably long before that. Secondly, the idea both fits perfectly the attitude of the Pharisees, and is thoroughly rural and Palestinian. It may, therefore, be claimed with fair confidence as a word of Jesus in which, as elsewhere, he employs a proverbial saying in an original and arresting way. [2])

It may be asked, how may these "pearls", if such they be, be supposed to have been preserved in the midst of so much gnosticizing material, and to have escaped the distortion which is so evident elsewhere in the collection? The answer may be, as was suggested earlier, that even as they stood, virtually intact and unaltered, they may have conveyed a special meaning to those who used them which eludes us, and which was not necessarily that which has been suggested by modern scholars, who have tried to explain them from a gnostic point of view. Be that as it may, there is no inherent improbability in the view that they are remnants of a very early tradition, for there is no doubt that the Gospel of Thomas is made up of a variety of elements of varying age and provenance.

Considerable caution, however, must accompany the fascinating and not unimportant quest for possible remnants of reliable tradition of the words of Jesus in the Gospel of Thomas. On the other hand, excessive scepticism is hardly justified. Further study may perhaps lead to a more positive estimate of other sayings in this curious document.

---

[1]) Grant-Freedman, p. 179.

[2]) Cf. Luke iv 23, and Creed, *ad loc.*; Wilson, *op. cit.*, pp. 76 f.

H. W. MONTEFIORE

JOSEPHUS AND THE NEW TESTAMENT

SUMMARY OF THE FIRST PART, PUBLISHED IN IV,2

The major part of this article has already been published in an earlier number of this volume, fasc. 2 (December 1960), pp. 139-160. The intention of the writer is to point out similarities between some key events recorded in the synoptic Gospels and Acts, and a series of prodigies described by Josephus (*Jewish War* 6. 5. 3) and connected by him with the destruction of the Temple. Remarkably close correspondences of date between the two series of events have been suggested and possible allusions to some of them have been found in the Gospel to the Hebrews, the Talmud (*j. Yoma* 6. 43c) and Tacitus (*Hitories*, v. 13). The Star at Jesus' Birth, The Rending of the Temple Veil and the Cleansing of the Temple have already been discussed.

JOSEPHUS AND THE NEW TESTAMENT

BY

H. W. MONTEFIORE

(Continued)

4. *The Resurrection.*

The canonical gospels do not describe the resurrection of Jesus [1]), but they do record the Empty Tomb and the appearances of the risen Lord. These are unnoticed in the non-Christian literature of the time. Josephus, in the passage under consideration here, has no portent which could be said to correspond to the resurrection of Jesus. Indeed, it is hard to see how he could have included such a portent of the coming destruction of the Temple unless he was recording it as a Christian miracle [2]).

Josephus does however describe in this passage a prodigy which is said to have happened within a day or two of the resurrection of Jesus [3]) (on the assumption that Josephus' portents took place in the year of Jesus' death):

> At the same feast a cow that had been brought by someone for sacrifice gave birth to a lamb in the midst of the court of the Temple [4]).

While unnatural births can be paralleled in Roman writers [5]), Josephus' story is clearly fantastic. If there is any connection

[1]) The earliest description of Jesus' resurrection is to be found in the apocryphal Gospel of Peter, IX-X (35-42).

[2]) Jesus' resurrection was certainly connected in Christian tradition with the destruction of the Temple (cf. John ii 19).

[3]) The resurrection of Jesus took place on Sunday 16 Nisan, the day after the Passover, that is, the day on which the first-fruits were offered in the Temple. Cf. B. Buchanan Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (Oxford 1925), pp. 323-36.

[4]) *Jewish War*, 6, 5, 3. Translation from H. St. J. Thackeray, *op. cit.* Offerings of a heifer could be made on any of the days of Unleavened Bread (cf. Mishnah, *Hagigah*, I, 4-6). According to a sixth century Syriac manuscript of the sixth chapter of the *Jewish War*, Josephus wrote that this prodigy took place not 'at the same feast' but 'on the same night'. H. Kottek not very convincingly suggested that the change to 'feast' was made because sacrifices could not take place at night (*Das sechste Buch des Bellum Judaicum nach der von Ceriani photolithographisch edition Peschitta Handschrift übersetzt und Kritisch bearbeitet von H. Kottek* (Berlin, 1886), p. 11).

[5]) Cf. Julius Obsequens, *Liber Prodigiorum*, 57 (118); Tacitus, *Hist.*, I, 86; Dio Cassius, XIV, 1, 3; Livy, *Hist.*, XXIII, 31; Pliny, *Nat. Hist.*, VII, 3; Herodotus, *Hist.*, VII, 57.

between this prodigy and the resurrection of Jesus, it may be assumed that this portent has been substituted for the Christian miracle. Josephus' tale could not have 'developed' from the Christian account of the Empty Tomb and the resurrection appearances [1]). Tacitus does not mention it. It is conceivable that this story of an unnatural birth in the temple courts was put about by the Jews in an attempt to suppress or to discredit the Christian witness to the resurrection of Jesus, and that Josephus, in good faith, included it in his list of portents of the coming destruction of the Temple.

5. *The Ascension.*

Of the two accounts [2]) in the New Testament of Jesus' ascension into the heavens, the story in the Acts of the Apostles is the more detailed. While Luke in his Gospel seems to place the ascension of Jesus on Easter Day itself [3]), according to the Acts of the Apostles this takes place forty days after Jesus' resurrection [4]).

The accuracy of the account in Acts has been doubted on many grounds. Some have held that there was no 'event' of the ascension at all, and that the New Testament accounts of Jesus' ascension give legendary expression to Christian experience and to Christian conviction that Jesus is Lord and that he 'sits at the right hand of the Father' [5]). It has been pointed out that according to primitive Christian tradition, the ascension of Jesus may not have been regarded as an event distinct from his resurrection [6]), and that there is no adequate ground for questioning our acceptance of the tradition that Easter day was the occasion of the ascension [7]). It has

---

[1]) A Christian Philo might perhaps have said that the heifer represents the sacrifices of the Old Dispensation, while the birth of a lamb from the heifer represents its supersession by Him who is the Lamb of God!

[2]) Luke xxiv 50-2; Acts i 6-11.

[3]) It seems that all the events recorded in Luke xxiv take place on Easter Day, although Luke's language is vague. The two stories, apart from this, do not contradict each other: the account in Acts is an extended version of the gospel record with a different theological meaning (cf. P. A. VAN STEMPVOORT, 'Ascension in Luke and Acts', *New Testament Studies*, V (1958), 42).

[4]) Acts i 3f.

[5]) Cf. R. BULTMANN, 'New Testament and Mythology', *Kerygma and Myth*, ed. H. BARTSCH (E.T., London, 1953), pp. 10 ff.; P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. II (London, 1957), pp. 186 f.

[6]) Cf. A. M. RAMSEY, 'What was the Ascension?', *Studiorum Novi Testamenti Societas*, Bulletin II (1951), 50.

[7]) Cf. J. G. DAVIES, *He Ascended into Heaven* (London, 1958), p. 55.

been maintained that the Acts account has been influenced by Old Testament types [1]). In the opinion of the present writer none of these arguments are sufficient to discount the probability that the risen Jesus mysteriously appeared to his disciples some ten days before Pentecost and still more mysteriously vanished from their sight in the clouds[2]).

The date of this event can be calculated more precisely. Jesus was put to death on Friday 14 Nisan. He rose from the dead on Sunday 16 Nisan. The month Nisan lasted for thirty days and was succeeded by the month Jyar. Forty days after the resurrection of Jesus brings the reckoning to 26 Jyar, or, if the first and last days of the period are both included in the reckoning, to 25 Jyar. Luke may have used 'forty days' as a round number: he may have meant a period of about forty days. In this case three or four days before or after 26 Jyar (or 25 Jyar) would give the date of Jesus' ascension.

Tacitus, in his catalogue of portents, writes: Visae per caelum concurrere acies, rutilantia arma [3]). Josephus, in his list of prodigies, writes at greater length:

> Again, not many days after the festival, on the twenty first of the month Artemisium, there appeared a miraculous phenomenon, passing belief. Indeed, what I am about to relate would, I imagine, have been deemed a fable, were it not for the narratives of eyewitnesses and for the subsequent calamities which deserved to be so signalised. For before sunset throughout all parts of the country chariots were seen in the air and armed battalions hurtling through the clouds and encompassing cities [4]).

[1]) Cf. J. G. DAVIES, *op. cit.*, p. 53, where Acts i 6-11 is compared with 1 Kings xix 8 (LXX). On the other hand P. MÉNOUD has argued that 'forty days' should be excised from the original text of Acts ('Remarques sur les textes de l'Ascension dans Luc-Actes', *Neutestamentliche Studien für Bultmann* (Berlin, 1954), p. 148 ff.; but his argument has met with opposition (cf. C. F. D. MOULE, 'The Ascension - Acts i 9', *Expository Times*, LXVIII (1957), 206).

[2]) It is not denied that there is a measure of theological interpretation in the story (cf. F. F. BRUCE, *The Book of The Acts* (London, 1954), p. 41) but this does not mean that the disciples did not actually see Jesus ascending. Even if with J. G. DAVIES 'we may feel bound to maintain a reverent agnosticism as to the exact historical circumstances of the event' (*op. cit.*, p. 58), the explanation put forward by M. C. PERRY (*The Easter Enigma* (London, 1959) pp. 195, 213) has much to commend it. But it is hardly possible to return to the confident assurance of W. MILLIGAN: 'Any difficulties connected with the evidence may be ascribed to our imperfect knowledge of the circumstances; and the reality of the fact itself may be accepted without hesitation' (*The Ascension of our Lord* (London, 1901), p. 13).

[3]) *Histories*, V, 13.

[4]) *Jewish War*, 6, 5, 3. Translation from H. St. J. THAKERAY, *op. cit.*

Josephus places this portent in the same year as the previous three portents in his list, and we may assume that his date of 21 Artemisium is equivalent to 21 Jyar [1]). Thus it seems to have taken place within a few days of the date of Jesus' ascension in the heavens according to the Acts of the Apostles. There are some points of similarity between the two tales. The Book of Acts records a figure disappearing into the clouds outside a city: Josephus records figures in the clouds around the cities of Judaea. Josephus' account of chariots and fighting has no counterpart in the Acts account, but it may be noted that, in the biblical account of Elijah's ascension (which may have influenced the Christian tradition of Jesus' ascension), this event is expressly connected with chariots and warfare [2]).

In view of similarities of date and content, it is possible that there is some connection between the portents recorded by Tacitus and Josephus and the Acts' account of Jesus' ascension. If this is so, it may be assumed that Josephus' and Tacitus' portents have been altered so as to suppress all mention of Jesus and to form a type of prodigy which can be paralleled elsewhere [3]).

6. *Pentecost.*

According to the Acts of the Apostles, when the Holy Spirit descended on the disciples of Jesus at the festival of Pentecost a few weeks after Jesus' crucifixion, certain remarkable phenomena

---

[1]) Just as Josephus used the Macedonian month Xanthicus to designate the Jewish month Nisan, so he uses the Spartan and Macedonian month Artemisius in order to refer to the Jewish month Jyar, which follows after Nisan. Artemisius roughly corresponds to the Attic month Elaphebolium and to the Roman month Maius. It is found in classical authors (Thuc. V, 19; Plut. *Alex.* 19), but infrequently in Jewish writers. Josephus uses it twice in his *Antiquities*. On one occasion it plainly refers to the Greek calendar in use at Ephesus (*Ant.* 14, 10, 25) and on the other occasion Josephus explicitly states that he is using the word as an equivalent of the Jewish month Jyar (*Ant.* 8, 3, 1). The remaining six instances of Josephus' use of the word are all in his *Jewish War* (2, 14, 4; 2, 15, 2; 3, 7, 3; 5, 7, 2; 5, 11, 4; 6, 5, 3). There is no reason to doubt that Josephus in these passages is using Artemisius to designate Jyar, and his reference to 21 Artemisius in the passage under discussion should be understood as referring to 21 Jyar.

[2]) 2 Kings ii 11f.

[3]) Cf. 2 Macc. v 2-4; Julius Obsequens, *Liber Prodigiorum*, 17 (76); 41 (101); 43 (103). Pliny, *Nat. Hist.*, II, 57. In Sibylline Books, III, 796-808 this portent is the sign of the consummation of all things.

occurred [1]). There was the sound of a gale, the appearance of fire and men speaking strangely [2]).

Tacitus, among his list of portents includes the following: 'et audita maior humana vox, excedere deos; simul ingens motus excedentium' [3]). Josephus has a longer version of the same portent:

> Moreover, at the feast which is called Pentecost, the priests on entering the inner court of the Temple by night, as their custom was, in the discharge of their ministrations, reported that they were conscious, first of a din, and after that of a voice as of a host, "We are departing hence" [4]).

This same episode is mentioned in the Aurora Ms. with reference to the rending of the Temple Veil in a citation from the Gospel of the Nazarenes:

> In evangelio nazarenorum superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse legitur auditasque voces in aere transeamur ex his sedibus [5]).

This reference to the Gospel of the Nazarenes is of great importance, because it suggests that in some Jewish-Christian circles at least there was thought to be a connection between *two* of the portents which Josephus and Tacitus record and the death of Jesus. Did the Gospel of the Nazarenes include any others of Josephus' and Tacitus' prodigies?

There are certain obvious differences between Josephus' account and that of Acts. In the first place Josephus records the prodigy as foreshadowing the destruction of the Temple, while the account in Acts describes the descent of the Holy Spirit prophesied in the Old Testament and promised in the Gospels [6]). Secondly there are differences of time; for while Josephus records that these happenings took place at night, according to Acts the Christian Pentecost took place before the third hour of the day [7]). Thirdly

---

[1]) P. A. VAN STEMPVOORT holds that 'the Christian events did not coincide with the great Jewish festive day' but took place a day or two before it ('Ascension in Luke and Acts', *New Testament Studies*, V (1958), 41); but Acts ii 1 can certainly bear the meaning that the outpouring of the Spirit took place on the festival day itself.

[2]) Acts ii 1-4.

[3]) *Histories*, V, 13.

[4]) *Jewish War*, 6, 5, 3. Translation from H. St. J. THACKERAY, *op. cit.* This is the last of Josephus' prodigies to be cited in this article. The remaining portent concerning Jesus ben Ananus is dated by Josephus to 'four years before the war began', so that it is irrelevant to the hypothesis here presented.

[5]) *Op. cit.*, f. 230.

[6]) Acts ii 16 ff.

[7]) Acts ii 15.

there is a difference of locality; for while, according to Josephus, these strange happenings took place in or near the inner Temple, the descent of the Holy Spirit according to Acts took place when the assembly were all together in one place [1]). While this may have been within the temple precincts [2]), it could not have been in or near the inner temple itself.

On the other hand there are some striking similarities as well as differences between the two stories. It would seem that both occurred on the same day of the same year. Furthermore Josephus describes a quake, a noise, and the voice of a multitude in the Temple, while in Acts there is an account of a noise (of rushing wind), the voices of a multitude (speaking strangely) and (if Acts iv 31 may be regarded as a doublet of Acts ii 1 ff.) [3]) a quake [4]).

It may be that some features of the Acts account are not historical, but that early Christian tradition has affected the details of the story in order to bring out the interpretation that has been given to it. Thus it may be that the strange speech recorded in Acts was in fact glossolalia [5]) and that the account of men speaking 'in other tongues' [6]) has been influenced by Jewish tradition about the story of Babel [7]) in Genesis, or by rabbinic midrash about the Giving of the Law on Mount Sinai [8]) (which was commemorated as the festival of Pentecost). It may be that the reference to 'tongues of fire' in Acts has been included in order to bring out the typologica

---

[1]) Acts ii 1.

[2]) Cf. F. F. Bruce, *op. cit.*, pp. 55 f.

[3]) Cf. A. Harnack, *The Acts of the Apostles* (E.T., London, 1909), pp 179 ff.

[4]) Lake and Cadbury suggest that the 'shaking' was 'not a natura earthquake but a supernatural mark of assent in answer to prayer' (*Beginnings of Christianity*, ed. F. Jackson and K. Lake (London, 1933) vol. IV, p. 47); but this interpretation is uncertain.

[5]) M. Barnett, in a recent discussion of this problem, concludes tha 'the Pentecostal phenomenon was akin to glossolalia at Corinth and else where' (*The Living Flame* (London, 1953), p. 94. Cf. C. S. C. Williams *The Acts of the Apostles* (London, 1957), pp. 63 f.

[6]) Acts ii 4.

[7]) Cf. Josephus, *Antiquities*, 1, 1, 4, for the universal language of mankind Philo, *De confus. Ling.*, 3, for God's confounding of the universal languag of mankind when Babel was built. According to Test. XX Patr. (*Judah* xxv 3), in the last times 'ye shall be the people of the Lord and have on tongue'. Luke asserts that with Pentecost the last times have arrived.

[8]) According to Jewish tradition the Ten Commandments were understoo by all peoples of all tongues; cf. Philo, *De Dec.*, IX, 11.

fulfilment of the Giving of the Law [1]). If this is so, there remains, so far as the external phenomena of the Christian Pentecost are concerned, a sudden gale which shook the surroundings of the Temple and which was accompanied by glossolalia on the part of the 'hundred and twenty' gathered together probably in the temple courts. Something remarkable must have happened to the Christian Church that Pentecost. Even though the Holy Spirit may have earlier been bestowed on the disciples [2]), the sudden growth of the Christian Church and the assurance of its members can hardly be accounted for without some event such as Luke describes in Acts, and it is reasonable to assume that strange happenings occurred that day.

It may be that this is what underlies Josephus' tale of what happened at Pentecost in that year. It seems very improbable that his account is an accurate record of what happened. His portent reads more like a pagan story in which the gods of a shrine may be expected to depart before the destruction of their abode [3]). It is conceivable that the Christian tradition of Pentecost has become altered into a portent of the Temple's destruction.

A comparison has been made here between certain portents reported by Josephus (most of which are also mentioned by Tacitus) and certain key events of the New Testament [4]). An attempt has been made to point out certain similarities between the *Heilsgeschichte* on the one hand, and a list of prodigies on the other hand. These similarities have been shown here in the most favourable light. Yet the differences also are very great, and they must not be underestimated. The stories as recorded in the gospels and in Acts mostly concern miraculous or paranormal events involving or centred on a historical person, Jesus of Nazareth. They witness to the meaning of his ministry as that of the Son of Man through

---

[1]) Cf. the discussion by K. LAKE in 'The Day of Pentecost', *The Beginnings of Christianity*, vol. V, p. 115 f. F. H. CHASE, asks 'Was it unnatural that Christians should see a deeper meaning in the sun's rays streaming through the colonnades and the arches of the Temple and resting on the Apostles?' (*The Credibility of the Book of the Acts* (London, 1902), p. 35).

[2]) John XX 22.

[3]) E.g., Pliny, *Nat. Hist.*, XXVIII, 2, (4) 18; Livy, V, 22; cf. Plut. *Camillus*, 6 (132).

[4]) S. V. MACCASLAND, (*op. cit.*, pp. 323-335) has compared Josephus' list of portents with the miracle stories of the Gospels, but it never occurred to him that the portents might refer to events recorded in the New Testament.

whom God acted to reveal himself to men and to reconcile the world to himself. They cohere with the words of Jesus himself: many of them provide the historical events on which the Christian kerygma may be said to be based; and most of them may not be excised from Christian tradition without great damage to the kerygma itself. On the other hand the prodigies as told by Josephus and Tacitus make no reference to Jesus at all. They are purely negative in character. They are told as portents of the coming desolation in Jerusalem and the imminent destruction of the Temple. None of Josephus' prodigies corresponds exactly to any of the events of the *Heilsgeschichte.*

The question to be asked is this. Are the correspondences in dates, sequence and content sufficiently close to justify the hypothesis that they are due to more than mere coincidence? If such a hypothesis be entertained, a connection may be explained in one or more of three possible ways.

(1) The stories in the gospels and in Acts are derived from non-Christian tradition, and the New Testament tales are a kind of Christian adaptation from Jewish traditions of alleged supernatural portents. This possibility has only to be stated to be rejected outright. The evidence for the events of the Gospels and Acts is far too strong, and the evidence for a Jewish tradition of corresponding portents is far too weak, to bear the hypothesis that the former are derived from the latter.

(2) Both traditions, Christian and Jewish, are legends which have developed independently from certain events which had a natural origin. It is true that some of the Christian accounts bear the marks of a certain measure of interpretation [1]). Furthermore, it is certainly possible that some of the events under discussion may have a natural or paranormal explanation. Nevertheless it is extremely probable, at least in the writer's judgement, that the events under discussion in the gospels and in Acts actually took place, and that they were centred in or concerned with the person of Jesus.

---

[1]) Cf. the hypothesis advanced in this article concerning the disturbance in the Temple leading to the story of the rending of the temple veil. So far as the Ascension and the Gift of the Spirit are concerned, these probably took place on Easter Day itself (John xx 22; cf. John xvi 7). Luke seems to have broken up the primitive unity of God's act in Christ by divorcing them both from the Resurrection and identifying the Ascension with a later appearance (and disappearance) of the Risen Lord, and the Gift of the Spirit with the first violent manifestation of the Spirit in the early Church.

(3) The traditions represented by Josephus' and Tacitus' accounts are the result of a successful attempt to shift the context of these strange occurrences from their rightful place in Christian origins to the Romano-Jewish conflict. This explanation (if any explanation is called for) would seem to be the most likely. It may be noted that all the portents as told by Josephus can be paralleled in ancient literature, while the gospel events are unique. It is hard to believe that all the portents described by Josephus took place as they are narrated. And yet Josephus must have derived these stories from some source, and they may reasonably be expected to have some foundation of fact. Josephus is not normally particularly interested in recording portents, after the manner of a Suetonius or a Livy, so that such portents as he does record deserve thorough investigation. Furthermore, the precise details of dates in Josephus' narrative increase the probability that his tales were founded on some historical events. The correspondence in dates, sequence and content between these prodigies and the gospel stories point the way to a possible explanation. The key events of the gospels may have been transformed in Jewish tradition from signs of the New Age into portents of the destruction of the Temple.

The writer does not wish to commit himself to the hypothesis that there is a necessary connection between the gospel events and these strange portents, but in his view the correspondences are sufficiently close to justify putting forward the hypothesis that they may be connected, in the hope that others will subject this suggestion to the most rigorous tests of criticism.

The suggestion that Josephus might be referring in the passage under discussion to gospel events under the form of Jewish portents raises the question of those passages which explicitly refer to Jesus in the Slavonic version of Josephus' *Jewish War*. (There is no need to consider the *testimonium Flavianum* in the *Antiquities*, as this work was published some time after the *Jewish War*.)

If Josephus' list of portents [1]) really are connected with the events

[1]) Cf. S. V. MacCasland, *op. cit.*, p. 325: "In giving this list of portents Josephus has used a device which has no parallel, so far as I have been able to discover, in the writings of any of his Jewish or Hebrew predecessors". R. M. Grant (*Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam, 1952), p. 184) regarded it as impossible to decide whether Josephus accepted or rejected the stories that he re-told of the miraculous, while H. Delling maintained that "Josephus held in common

of the *Heilsgeschichte*, then it must be assumed that Josephus himself was ignorant of this connection. It is impossible to believe that Josephus himself was responsible for concocting the Romano-Jewish setting in which he relates these prodigies, for Tacitus also records them; nor can it be credibly supposed that Josephus knew that these portents were originally concerned with Jesus and yet included them as prodigies of the future destruction of the Temple. It is admittedly odd that Josephus records so precisely the days of the months on which they are said to have occurred and yet does not date the year of their occurrence: but it may be assumed that the year of their occurrence had already been forgotten (or even deliberately suppressed) in Jewish tradition. The events themselves, supposing that they took place in A.D. 30, would have occurred before Josephus was born [1]).

In the Greek text of the *Jewish War* there is no explicit reference to Jesus or to Christians. In the Slavonic version of the *Jewish War*, however, (which only became fully known to scholars during this century) there are some passages concerning John the Baptist, Jesus and the early Christians [2]). There has been considerable debate about their authenticity. Josephus himself writes, in the extant Greek version of his *Jewish War*, that he had published an earlier Aramaic account of this work [3]), and Berendts held that the Slavonic version is a translation of Josephus' original Aramaic edition and that the Slavonic 'additions' are authentic [4]). Frey held that these 'additions' are very early interpolations, but do not come from the hand of Josephus himself [5]). Eisler contended

---

with a great number of his contemporaries of the Hellenistic-Roman world the almost unbroken belief in prophesies and omens" ('Josephus und das Wunderbare', *Novum Testamentum* II (1958), p. 294).

[1]) Josephus was born c. A.D. 37, in the first year of Caligula (cf. *Life*, I, 5).

[2]) They were first published in English by G. R. S. Mead, *The gnostic John the Baptiser* (London, 1924). They are also to be found in *Josephus*, ed. H. St. J. Thackeray (London, 1928), vol. III, pp. 635-58.

[3]) *Jewish War*, I, 1. There is an extant Syriac manuscript of the sixth book of the Jewish War, written in the sixth century, which Kottek held was derived not from the Greek edition of the work, but from the original Aramaic work (*op. cit.*, p. 15 f.). Th. Nöldeke, however, rightly claimed that it was based on the Greek edition (*Liter. Zentralblatt* XXVI (1886), pp. 881-4). Cf. B. Niese, *op. cit.*, vol. V, p. xxi.

[4]) *Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen de bello Judaico des Josephus* (Texte und Untersuchungen 29), Leipzig, 1906.

[5]) *Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte* (Dorpat, 1908).

that the Slavonic version is derived from a Greek translation of the original Aramaic edition, and that, apart from Christian interpolations, it represents the original draft of Josephus' work [1]). Jack maintained that the Slavonic version of the *Jewish War* was a twelfth century work based on the extant Greek version of the *Jewish War*, and that the 'additions' are worthless [2]).

The Slavonic version has some passages which bear on the events under discussion in this article. For example, inserted in 5.5.2, after mention of the three *stelae* which warned foreigners not to pass beyond the barrier into the inner court of the Temple, there is a reference in the Slavonic version of a fourth title announcing that Jesus (the) king did not reign, (but was) crucified (by the Jews), because he prophesied the destruction of the city and the devastation of the Temple' [3]). If this is a genuine part of Josephus' narrative, it does not conflict with the hypothesis suggested in this article; on the contrary, it underlines the connection in Jewish minds between the ministry of Jesus and the destruction of the Temple which, it has been suggested, could have facilitated the shifting of the context of gospel events into the Romano-Jewish conflict. Another 'addition', inserted in 5.5.4, refers to the rending of the Temple veil and the resurrection of Jesus from the dead [4]). This further passage, if it really was written by Josephus, does not conflict with the hypothesis under consideration. For it never occurred to Josephus, when he wrote the *Jewish War*, that his sequence of portents may have been connected with Jesus and the events of the Christian gospel. He could have included a reference to the rending of the Temple veil without realising that this tradition was connected with one of his prodigies of the Temple's destruction, just as Eusebius later cited Josephus' account of these portents, alongside the events of the gospel, without suspecting any connection between them [5]).

---

[1]) R. Eisler, *Messiah Jesus* (E.T., London, 1931), pp. 113-64.

[2]) J. W. Jack, *The Historic Christ* (London, 1933), pp. 110-174. Jack suggested that the interpolations act due to an Orthodox counterblast to a fifteenth century Russian Judaising heresy.

[3]) *Josephus*, ed. H. St. J. Thackeray, vol. III, p. 657.

[4]) *Ibid.*

[5]) Eusebius of Caesarea was familiar with the passage under discussion in Josephus' *Jewish War*, and he regarded it as of great importance, citing the entire passage in *Hist. Eccl.* 3, 8, 1-9. As he explains in the preceding section, he quotes this long passage in order to show that, quite apart from Jesus' prophesy of the coming destruction of Jerusalem, 'the divine provi-

These remarks presuppose that the Slavonic 'additions' come from Josephus' pen. J. M. CREED, arguing from the Greek text underlying the Slavonic version, from glosses in the Slavonic text and from the internal evidence of some Slavonic 'additions', put forward the view that the Slavonic version of Josephus' *Jewish War* is a twelfth century adaptation of the extant Greek version [1]). His arguments have never been satisfactorily demolished [2]).

---

dence sent wonderful tokens of what would happen to them (the Jews) if they did not repent'. Although Eusebius quotes this passage alongside the gospels, he does not suspect any connection between the two sets of events which they record. In two further passages (*Demonstr. Evang.*, VIII, 121; *Eclog. Prophet.* III, 3, 46) Eusebius quotes Josephus' description of the divine abandonment of the Temple at Pentecost. He regards Josephus' account, (written as he emphasises, after the death of Jesus) as corroboration of the truth that, when the veil of the Temple was rent at the death of Jesus, the power and validity of the Jewish cultus was destroyed. Here too Josephus is subpoenaed to witness to the result of Jesus' death in the destruction of the Temple; but it never entered Eusebius' head to suppose that Josephus could possibly be making a reference, however veiled and twisted, to the events of the Gospels themselves. He seems to be unaware that, according to Jewish tradition, most of Josephus' portents took place forty years before the destruction of the Temple.

[1]) J. M. CREED, 'The Slavonic Version of Josephus' History of the Jewish War', *Harvard Theological Review*, XXV (1932), pp. 277-319.

[2]) S. G. F. BRANDON, (*The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London, 1951), pp. 114 ff.) offers some objections to CREED's hypothesis, and gives a summary of recent scholarship on the subject; but he is unable to meet the main points of CREED's arguments. Cf. R. DUNKERLEY, 'The Riddles of Josephus', *Hibbert Journal* LIII (1954-5), pp. 127-34.

LE MESSIANISME DE PHILON D'ALEXANDRIE

Communication faite au Congres des Orientalistes, Moscou, 1960.

PAR

J. DE SAVIGNAC

294 Rue Francais Gay, Bruxelles, Belgique

Que ce soit en vertu d'un sentiment personnel ou d'une influence des idées populaires, Philon a professé un messianisme de bonheur terrestre, non un simple développement moral de son peuple et une béatitude au-delà de la mort.

Qu'il suffise de citer un seul texte emprunté au „de praemiis" (168):

„Une fois venues les promesses, les cités en ruines seront bâties à nouveau, la campagne se repeuplera et la terre, autrefois stérile, deviendra féconde. Le bonheur des pères et des ancêtres paraîtra peu de chose à cause de l'affluence des biens présents qui, découlant des sources perpétuelles des bontés divines, assureront, à chacun en particulier et à tous en commun, une richesse abondante qui ne suscitera pas l'envie. En un instant, il se fera un changement universel." (cf. dans le même sens *de praemiis* 88; *de vita Mosis* II, 288; *de virtutibus* 75).

Cependant le Messie personnel n'est mentionné explicitement que par un seul texte philonien, dans le *de praemiis* (95) où il est dit, dans un commentaire des bénédictions qui, suivant le Deutéronome (xxx 1-10), seront accordées à Israël s'il revient à la pratique de la loi divine, qu'au peuple repenti et revenu sur son sol, s'il est attaqué "un homme viendra, suivant l'oracle, chef de guerre, qui domptera de grands et nombreux peuples ennemis et procurera aux saints une aide appropriée et divine, à savoir, un courage inflexible dans les âmes et une vigueur immense dans les corps, deux qualités dont chacune à part est redoutable aux ennemis et qui, réunies, sont irrésistibles".

L'oracle auquel il est fait ici allusion est un verset de la troisième prophétie de Balaam (Nombres xxiv 7) qui se lit dans le texte de la Septante: "Un homme viendra de sa race et dominera des peuples nombreux". Le Targum Onkelos (vraisemblablement remontant au premier siècle de l'ère chrétienne) interprétait lui aussi ce verset

de façon messianique, quoique l'original hébreu soit très différent [1]).

S'il n'existe qu'un seul texte où Philon mentionne le Messie, on peut néanmoins en savoir davantage sur ses opinions en ce domaine ou tout au moins sur la direction où il s'engageait, grâce principalement à l'utilisation qu'il a faite d'un passage messianique, laquelle nous paraît démontrer ce que GFRÖRER a déjà soutenu, à savoir que Philon a opéré une certaine assimilation du Logos et du Messie [2]).

Voici le texte en question de Philon, tiré du *de confusione linguarum* (62, 63):

„J'ai entendu un des compagnons de Moïse prononcer cet oracle: Voici un homme dont le nom est aurore (Zach. vi 12). Etrange dénomination si l'on songe à l'homme composé d'une âme et d'un corps, mais si l'on pense à l'homme incorporel, identifiable à l'image divine, on reconnaîtra que ce nom d'aurore lui a été justement appliqué. Il est celui que le Père de toutes choses a produit comme son fils aîné, appelé ailleurs premier-né, et ce fils, se réglant sur l'activité paternelle, façonna les formes des êtres d'après les modèles vus en ce Père".

Le texte biblique ici appliqué par Philon au Logos est si manifestement messianique, reprenant un terme déjà caractéristique du Messie chez Jérémie (xxiii 5), sinon chez Esaie (iv 2-6), que Philon n'a pas pu ne pas se rendre compte que par l'application qu'il en faisait au Logos, il identifiait le Logos et le Messie [3]). On pourrait conclure de cette assimilation qu'il avait complètement spiritualisé les espérances de son peuple et ne voyait plus en elles que des figures de biens spirituels si les textes formels cités au début de cet exposé ne s'opposaient à cette interprétation.

Cette citation de Zacharie est d'autant plus remarquable qu'elle rejoint, dans sa forme grecque, le seul texte proprement messianique

---

[1]) Voici l'interprétation du Targum de Jérusalem: „Exsurget Rex eorum e filiis eorum et redemptor eorum ex illis et inter eos erit et captivitatem eorum iis recolliget e provinciis hostium suorum, et filii eorum dominabuntur in populos et robustior erit Saule qui pepercit Agago Regi Amalechitarum et magnifice efferetur regnum Regis Messiae". Traduction de F. TAYLOR, Londres, 1649.

[2]) (Cf. *Philo u. die Alexandrinische Theosophie*, Zweite Auflage, Stuttgart 1835, T. I, p. 528, 529).

[3]) Le mot ἀνατολή de la Septante, qui peut signifier l'aurore ou une pousse, traduit ici l'hébreu: צֶמַח. Le contexte montre qu'il faut traduire: aurore chez Philon.

de Philon. En effet, la citation empruntée à Nombres xxiv 7 faite dans le „*de praemiis*" et relevée plus haut à propos du Messie personnel, se trouve être 10 versets seulement avant un verset analogue, celui-là incontestablement messianique, même dans l'hébreu, et où l'on retrouve dans la version grecque la même racine, apte à signifier l'aurore. Voici ce verset dans la Septante: ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ

L' ἄνθρωπος de ce verset 17 ne pouvait être pour Philon différent de l' ἄνθρωπος du verset 7. Or ce second ἄνθρωπος est assimilable à une aurore. Il paraissait si manifestement le Messie que le Targum Onkelos n'a pas hésité à lui sustituer: *mĕšiḥā*. On notera en outre qu'un rapprochement entre les trois textes susdits était d'autant plus facile que dans le traité "*de opificio mundi* (31)" Philon avait désigné du nom "d'astre supracéleste" le Logos ou plus exactement, en raison d'une de ces subtilités où se complaisait son génie plus imaginatif que philosophe, la lumière incorporelle et intelligible, image du Logos divin.

Ainsi, non seulement l'application au Logos du texte messianique de Zacharie (vi 12) établit l'assimilation philonienne du Logos et du Messie, mais le seul texte où Philon traite d'un Messie personnel, loin d'exclure cette assimilation, paraît plutôt la supposer; c'est elle qui, semble-t-il, nous en livre le sens. On notera en outre que la désignation du Messie par le terme "homme" devait être séduisante pour Philon car, dans le même traité que celui où il y fait allusion, il soutient que la perfection consiste à devenir "homme" (cf. *de praemiis*, 13, 14, à propos du nom Enos et *quod deter.* 22-24.

Toutefois, l'importance la plus grande en cette matière fut attribuée par Grörer [1]) et Dähne [2]) à un texte de la conclusion du traité "*de praemiis et poenis*" où Philon déclare que, lors du grand retour des Israélites vers leur patrie, devant inaugurer l'ère messianique: „Ils seront conduits par une vision trop divine pour ne point surpasser l'humaine nature, invisible au reste des hommes et seule manifeste aux sauvés". (165).

La similitude des expressions employées par Philon en ce texte à celles dont il usa pour désigner la nuée ayant dirigé Israël dans sa sortie d'Egypte suggère, sans qu'on puisse aboutir à une preuve rigoureuse, qu'il s'agit en ces deux cas dans sa pensée d'un phéno-

[1]) cf. I p. 323, 324; II p. 528-530

[2]) cf. A. E. Dähne, *Geschichtl. Darstellung der jüd. alex. Religionsphilos.* Halle. 1834, p. 437, 438.

mène semblable. En effet, dans le second livre du traité "de vita Mosis", il nomme la nuée une *"vision divine"*. (cf. 254) et au premier livre du même traité, il avait remarqué sur l'ange selon lui "enfermé dans la nuée" qu' *'il ne pouvait être vu par des yeux corporels"* (cf. 166). On a aussi de grandes raisons de penser que cet "ange enfermé dans la nuée" est pour Philon le Logos non seulement parce que l'ange de Yahweh est mis par la Bible elle-même en relation avec la nuée (cf. Exode xiv 19 et 20) mais encore parce que Philon lui-même paraît avoir admis une identité de personnage dans la vision du buisson enflammé, laquelle fut certainement pour lui une apparition du Logos (cf. I, 66), et dans celle de la nuée, par les termes analogues dont il s'est servi en ces deux circonstances. En conséquence, Philon aurait estimé que comme le Logos avait conduit le peuple dans son premier exode, semblablement il le dirigerait dans le second, conformément à cette représentation du messianisme populaire qui fait de la béatitude de l'avenir le retour de l'âge d'or ou des temps glorieux du passé. Le Logos libérateur du passé serait le libérateur de l'avenir, en d'autres termes, le Messie.

Ce raisonnement assez convaincant laisse pourtant place à un doute mais qui ne l'infirme pas dans sa portée essentielle. Philon paraît hésiter à désigner l'ange de la nuée, il écrit: vraisemblablement (τάχα) un des lieutenants (ὕπαρχοι) du grand roi, un ange invisible, se trouvait- il enfermé . . . . . (I, 166). Cette incertitude sur l'identité de l'ange conducteur pourrait provenir de l'existence d'une autre interprétation, ayant cours dans les milieux juifs du temps, qui identifiait cet ange à l'archange Michel. Telle est du moins une tradition recueillie par Abravanel († 1508 cf. *Jewish Encyclopedia* au mot: Michel). Mais si Philon a fait dans la circonstance écho à des interprétations juives de son temps, il pourrait tout autant avoir identifié l'ange de l'exode et celui du retour des exilés sur la terre d'Israël puisque l'Assomption de Moïse, ouvrage contemporain, a attribué un grand rôle à l'ange-prince (cf. X, 2), vraisemblablement l'archange Michel (cf. Daniel xii 1 et Charles dans son édition des Pseudepigrapha), aux débuts des temps messianiques [1]).

En conclusion, s'il est vrai que les expressions et le caractère général de la pensée de Philon favorisent davantage l'interprétation

[1]) On observera en outre que le Pasteur d'Hermas a identifié l'archange Michel et le Logos (cf. Sim. VIII, 3, 2 et Sim. VIII, 1, 3 comparé avec Héraclite 91b (Bywater)).

qui voit le Logos dans l'ange conducteur du désert et l'apparition devant ramener aux temps messianiques le peuple exilé sur son sol, il n'en reste pas moins que la conception philonienne du Logos ne soit à situer pour une large part dans le cadre général de l'angélologie juive, si développée en son temps. Celui que d'autres Juifs appelaient un ange, Philon, entraîné par ses études philosophiques, une meilleure considération de l'Ecriture et sans doute aussi par des spéculations d'origine égyptienne sur la création par la parole, l'appela Logos, aboutissant ainsi à une conception plus profonde que celle de ses contemporains, sans néanmoins avoir radicalement brisé avec elles.

GFRÖRER, considérant que les espérances des Juifs allaient à un Messie, et que Philon admettait que des anges avaient en certains cas revêtu une apparence humaine (cf. *de Abrahamo* 118, 113) a conclu de l'identification du Logos et du Messie constatée chez Philon, que cet auteur était très proche d'une doctrine de l'Incarnation, elle même très proche de la doctrine chrétienne de l'Incarnation. Voici ses propres termes sur ce sujet: „Der Übergang von dem reinen ägyptischen (comprendre: judéo-alexandrin) Dogma zu dem Glauben an die Fleischwerdung des Messias-Logos war also ausserordentlich leicht, und musste erfolgen so bald das nationale Element in der Religion die Bedenklichkeiten der blossen Theorie überwog was ja in Palästina wirklich der Fall war" II p. 401.

Cette manière d'explication du christianisme à partir des seules données historiques [1]) nous paraît ne pas suffisamment tenir compte de l'hétérogénéité des conceptions en présence. Il conviendrait d'abord de remarquer qu'une incarnation, même réelle, du Logos chez Philon serait encore infiniment éloignée de la foi chrétienne car le Logos chez Philon s'apparente à un ange davantage qu'à Dieu. L'agnosticisme très certain de Philon [2]) et l'absence

[1]) GFRÖRER qui avait commencé par le pastorat et après un temps de rationalisme finit vers 1846 par se rattacher à l'Eglise romaine n'entendait sans doute pas par cette phrase retirer tout caractère révélé à la doctrine chrétienne.

[2]) „C'est une vieille chanson que la divinité inspecte et parcourt parfois nos cités sous une forme humaine pour examiner ce qui s'y fait de contraire au droit et au bien. Néanmoins ce n'est pas sans profit ni utilité que les poètes la racontent" *de somniis* I, 233 ..... „Il suffit à l'homme d'apprendre par le raisonnement qu'il existe une cause de l'univers mais vouloir aller au delà comme de s'enquérir de son essence et ses qualités, c'est là une sottise bonne pour l'enfance du monde" *de posteritate Caïni* 168. Traduction COLSON-WHITAKER.

d'intégration de la matière dans son système rendent aussi très improbable qu'il ait pu concevoir quelque chose comme l'Incarnation du christianisme. La révélation d'un pareil amour divin et d'une telle réconciliation de toutes choses eût sans nul doute bouleversé sa pensée et exigé de lui une sorte de nouvelle naissance. Il y a beaucoup à dire en faveur de l'opinion d'Emile Bréhier qui estimait que les perspectives merveilleuses d'avenir entretenues par son peuple n'étaient plus guère pour Philon que des figurations des biens spirituels et véritables (cf. *Les idées philos. et relig. de Philon*, Paris 1907, chapitre 1). L'attente d'un royaume de Dieu sur la terre n'est certainement pas une idée marquante chez Philon. Cependant Gfrörer a largement raison; on trouve chez Philon, à l'état dispersé, beaucoup des éléments nécessaires à une théologie de l'Incarnation; sa théologie ou une autre très proche a certainement préparé l'évangile johannique. Mais ses études, qui avaient haussé la qualité de ses espérances, devaient, par contre, lui en rendre une attente quelconque de réalisation en ce bas monde, très difficile.

Il n'est pas dit que cette aurore qu'était pour lui l'idéale et originelle humanité, il n'ait pas espéré qu'elle ne levât sur l'âme du juste à l'instant où se dénoueraient les liens du corps. Mais il n'apparaît pas l'avoir attendue, venue jusqu'à lui, dans l'abaissement de l'humanité déchue. Ses espérances en ce monde paraissent, sous l'influence partielle de la philosophie, avoir été réduites à l'excès, plus que ne le permettait la plus pure foi de son peuple. L'histoire n'est plus guère pour lui une marche vers quelque grand événement, mais cyclique, et son sens de la vie se réduit trop, comme chez beaucoup de philosophes, à être une attente de la mort. Et pourtant, tenace en espérance comme tout Israélite, il n'a tout de même pas rejeté les attentes de son peuple. Qui pourra dire si Philon, qui n'a jamais renié la religion d'Israël, n'a tout de même pas, tout au fond de lui-même, attendu, dans l'histoire, quelque théophanie merveilleuse, à la fois humaine et divine, qui satisfît non seulement les aspirations de son intelligence à l'Être mais aussi ses aspirations nationales et terrestres consacrées par sa foi?

To Contributors

Contributions submitted should not have been published elsewhere
Contributors will receive 25 offprints free of charge
Manuscripts should be typewritten
Semetic texts should normally be given in translation, unless the use of original characters is absolutely necessary
Manuscripts should be written in English, French or German

A nos Collaborateurs

Les articles ne peuvent avoir été publiés ailleurs
Les auteurs recevront à titre gratuit 25 tirages-à-part
On est prié de dactylographier ses manuscrits
Les mots sémitiques seront ordinairement transcrits; les caractères sémitiques ne seront utilisés qu'en cas de nécessité
On est prié d'écrire en français, anglais ou allemand

An die Mitarbeiter

Beiträge, die in irgendeiner Form bereits veröffentlicht sind, können keine Aufnahme finden
Mitarbeiter empfangen kostenlos 25 Separatabdrücke
Manuscripte müssen mit Schreibmaschine geschrieben sein
Semitische Worte sind im allgemeinen in Transkription zu geben
Semitische Schriftzeichen sind nur zu verwenden wenn unumgänglich notwendig
Die Beiträge können in deutscher, englischer oder französischer Sprache verfasst sein

BIBLICAL CALENDARS

BY

J. VAN GOUDOEVER

2nd, revised edition. 1961. xiv, 295 pp. *cloth* Gld. 21.—

The present volume deals largely with the calendar and festal indications in the Bible Books, and attempts to investigate the relationship between the story and the festival on which the story is told: *the relationships between Bible and Calendar.*

Calendar means here that 'rhythm of time' in man's life on earth which is impelled by the course of the natural seasons, by the orbit of the sun with its daily, and yearly cycles, by the phases of the moon, by a system of counting a weekly cycle of seven days, and sometimes by a system of counting the years in sabbatic periods.

This investigation into the subject of 'Biblical Calendars' includes various Bible Books: the so-called historical books and the stories, the prophecies of Ezekiel and the Apocalypses of Ezra and Baruch. It is clear that in these different writings the calendar indications have a variety of meanings. In the historical books, the feasts and other liturgical days are named in order to commemorate an 'event' from the past on that feast.

In the religious stories the calendar can serve as a 'warp' on which the story is 'woven'; a good example of such a story is that of Judith. In the Apocalypse the future is sometimes described, experienced and 'anticipated' in the form of the celebration of a feast. A study of the Gospels is also incorporated into 'Biblical Calendars'.

The present volume thus consists of three parts: Part One considers the Israelite calendars, the way in which the feasts and other liturgical days are indicated in Israelite religious writings, and the character of the various feasts and seasons of the Israelite year; Part Two attempts to trace lines from the Israelite to the Christian feasts and to describe those festivals which may have been of influence in the formation of the Gospels; and Part Three discusses the significance of the festal indications in the Gospels and the calendar patterns which the Gospels may have followed.

MEDE VERKRIJGBAAR DOOR BEMIDDELING VAN DE BOEKHANDEL

E. J. BRILL – PUBLISHER – LEIDEN